Colecţie coordonată de Alexander Baumgarten

Consiliul ştiinţific:

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj)
Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Geréby György (Central European University, Budapest)
Molnár Péter („Eötvös Loránd" Tudományos Egyetem, Budapest)
Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj)
Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă", Bucureşti)
Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

www.polirom.ro

© 2005 by Editura POLIROM

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33 ; O.P. 37, P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

BOETIUS DIN DACIA

Despre viaţa filosofului / Boetius din Dacia; trad., note şi comentarii de: Mihai Maga. – Iaşi : Polirom, 2005

ISBN: 973-681-881-0

I. Maga, Mihai (trad.)

14(38) Aristoteles
929 Aristoteles

Printed in ROMANIA

Boetius din Dacia

DESPRE VIAȚA FILOSOFULUI

Ediție bilingvă

Traducere, notă introductivă, note
și comentarii de Mihai Maga

POLIROM
2005

Notă introductivă

Versiunea de față a tratatelor lui Boetius din Dacia urmează ediția lui J. Pinborg și a lui N.J. Green-Pedersen din *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI. 1-2 *Boethii Daci Topica & Opuscula* (DKK 300), 1976, pp. 369-377 și pp. 382-391, care reia textul ediției pregătite de Martin Grabmann, publicat în *Archives d'Histoire littéraire du Moyen Âge*, 6, 1932, pp. 287-317, și în *Mittelalterliches Geistesleben II*, München, 1936, pp. 200-224.

Boetius din Dacia este unul dintre principalii protagoniști ai mișcării din secolul al XIII-lea cunoscute sub titulatura de „averroism latin", unul dintre momentele de glorie ale revenirii lui Aristotel în cultura occidentală.

Tratatele reprezintă două exegeze aristotelice apărute în contextul mișcării aristotelico-averroiste din mediul universitar parizian al anilor 1268-1272. Primul, *De summo bono sive de vita philosophi*, este un opuscul care dezbate modelul etic intelectual așa cum apare el în *Etica nicomahică* a lui Aristotel, redeschizând discuția asupra idealului moral laic în filosofia medievală. Consecințele

lui merg până la teoretizările statului liberal de către Marsilio din Padova[1] şi Dante[2] şi fixează definitiv în cultura europeană tema locului intelectualului în peisajul social, în concurenţă cu asceza monastică. Acest tratat prezintă o importanţă deosebită în istoria intelectuală europeană deoarece poate fi considerat actul de naştere al intelectualului european, cuprins într-o corporaţie universitară profesionalizată. Unele dintre propoziţiile tratatului au fost cuprinse în cenzura universitară din 7 martie 1277 a episcopului Etienne Tempier al Parisului.

Al doilea tratat, *De somniis*, reia tratatul aristotelic *De divinatione per somnum*, pentru a trata în mod naturalist problema determinării viitorului prin vise; demersul intelectual făcut din perspectiva noului ideal moral duce la o concluzie pur raţională.

Tratatele aparţin fără îndoială lui Boetius din Dacia, deşi acesta este menţionat sub diverse nume în textele medievale. Datarea tratatelor este dificilă, pentru că nu există probe directe în acest sens, însă raportarea opusculelor la alte scrieri din acea perioadă conduc datarea către anul 1270[3].

1. Marsilio din Padova, *Defensor pacis*.
2. Dante, *De Monarchia*.
3. S. Skovgaard Jensen, *On the National Origin of the Philosopher Boetius de Dacia*. *Classica et medievalia* 24 (1963), pp. 232-241.

Traducerea tratatelor şi aparatul critic al versiunii prezente au fost realizate în cadrul Masteratului de filosofie antică şi medievală din cadrul Departamentului de filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj, program coordonat de prof. univ. dr. Vasile Muscă. Mulţumesc pe această cale coordonatorului acestui program de studii, precum şi dlui Alexander Baumgarten, care mi-au pus la dispoziţie textele şi mi-au coordonat activitatea ce a dus la apariţia acestei cărţi.

Mihai Maga

Boetii Daci

De summo bono sive de vita philosophi

Cum in omni specie entis sit aliquod summum bonum possibile, et homo quaedam est species entis, oportet quod aliquod summum bonum sit homini possibile. Non dico summum bonum absolute, sed summum sibi, bona enim possibilia homini finem habent nec procedunt in infinitum. Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigemus. Summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum optimam suam virtutem. Non enim secundum animam vegetativam, quae plantarium est, nec secundum animam sensitivam, quae bestiarum est, unde et delectationes sensibiles bestiarum sunt. Optima autem virtutis hominis ratio et intellectus est; est enim summum regimen vitae humanae tam in spe-

Boetius din Dacia

Despre binele suprem sau despre viața filosofului

Pentru că în orice specie de ființă este posibil un bun suprem[1], iar omul reprezintă o anumită specie de ființă, este necesar ca pentru om să fie posibil un anume bine suprem[2]. Nu mă refer la bunul suprem în sens absolut, ci suprem în raport cu el, căci bunurile posibile pentru om au un hotar și nu merg la infinit. Să cercetăm însă prin rațiune care este acest bine suprem care este posibil pentru om. Bunul suprem care este posibil pentru om îi corespunde potrivit cu facultatea sa cea mai bună. Deci nu potrivit cu sufletul vegetativ, care este propriu plantelor, nici potrivit cu sufletul senzitiv, care este propriu animalelor, de unde rezultă că și desfătările sensibile țin de animale. Cea mai bună facultate a omului este rațiunea și intelectul, căci ea reprezintă cea mai

culando quam in operando. Ergo summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum intellectum. Et ideo dolere debent homines qui tantum delectationis sensibilibus detinentur quod bona intellectualia ommitunt, quia suum summum bonum numquam attingunt; tantum enim sunt dediti sensibus, quod non quaerunt quod est bonum ipsius intellectus. Contra quos exclamat Philosophus dicens: „*Vae vobis homines qui computati estis in numero bestiarum ei quod in vobis divinum est non intendentes!*". Divinum autem in homine vocat intellectum; si enim in homine aliquid divinum est, dignum est quod hoc sit intellectus. Sicut enim quod in tota universitate entium optimum est hoc divinum est, ita est quod in homine optimum est hoc divinum vocamus.

Praeterea, cum intellectus humani una sit potentia speculativa et alia practica, quod apparet ex hoc quod homo quorundam est speculativus quorum non est activus, ut aeternorum, et quorundam etiam est activus secundum regimen intellectus per quod operatur medium eligibile in omnibus actionibus humanis, ex hoc scimus has duas potentias intellectuales in genere esse in homine. Summum autem

bună stăpânire a vieţii umane, atât în contemplare, cât şi în acţiune. Prin urmare, binele suprem posibil pentru om trebuie să îi revină prin intelect. Iar oamenii care sunt stăpâniţi numai de desfătările simţurilor trebuie să fie îndureraţi fiindcă lasă deoparte bunurile intelectuale, fiindcă ei nu îşi ating niciodată binele suprem. Ei sunt în aşa de mare măsură dedaţi simţurilor, încât nu mai caută care este bunul intelectului însuşi. Împotriva lor strigă Filosoful zicând *„Vai vouă, oameni ce vă număraţi între fiare, căci voi nu tindeţi spre ceea ce este în voi divin!"*[3]. El numeşte „divin", în om, intelectul: căci dacă există ceva divin în om, este drept ca acest lucru să fie intelectul. Căci după cum în totalitatea lucrurilor cel mai bun este ceea ce este divin, tot aşa numim divin ceea ce este cel mai bun în om.

Şi apoi, pentru că în intelectul uman există, pe de o parte, o potenţă contemplativă şi alta practică, ceea ce rezultă din faptul că omul este contemplativ în raport cu unele lucruri (faţă de care nu este activ), ca de pildă cele eterne, iar în raport cu altele el este activ potrivit cu călăuzirea intelectului prin care el acţionează într-un mediu în care poate alege în toate acţiunile umane[4]. De aici ştim noi că aceste

bonum quod est homini possibile secundum potentiam intellectus speculativam est cognitio veri et delectatio in eodem. Nam cognitio veri delectabilis est. Intellectum enim delectat intellegentem, et quanto intellectum magis fuerit mirabile et magis nobile, et quanto intellectus comprehendens fuerit maioris virtutis in comprehendendo perfecte, tanto delectatio intellectualis est maior. Et qui gustavit talem delectationem spernit omnem minorem ut sensibilem, quae in veritate minor est et vilior. Et homo qui eam elegit propter eam vilior est, quam qui eligit primam. Unde ex hoc intellectum delectat intelligentem vult Philosophus in XI. *Metaphysicae* quod intellectus primus vitam habet voluptuosissimam. Cum enim intellectus primus sit maximae virtutis in intelligendo, intelligibile autem quod intellegit sit nobilissimum, quia sui ipsius essentia – quid enim nobilius potest intellectus divinus intellegere quam sit essentia divina? – ideo habet vitam voluptuosissimam. Unde cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium quae sunt a primo principio et per hoc primi principii, sicut possibile est, et delectatio in illo, tunc sequitur quod

două potenţe intelectuale se află – ca gen – în om. Însă binele suprem care este posibil pentru om, potrivit cu intelectul contemplativ, este cunoaşterea adevărului şi desfătarea în acesta. Căci cunoaşterea adevărului este desfătătoare. Lucrul înţeles îl desfată pe cel care îl înţelege şi, cu cât fusese mai mirabil şi mai nobil lucrul înţeles, şi cu cât fusese intelectul înţelegător mai plin de facultatea înţelegerii desăvârşite, cu atât este mai măreaţă desfătarea intelectuală. Iar cel care a gustat o asemenea desfătare o înlătură pe oricare mai măruntă, cum este cea sensibilă, care, pe bună dreptate, este mai măruntă şi mai umilă. Iar omul care o alege este mai umil şi el din pricina ei, decât acela care o alege pe prima. De aceea, din faptul că lucrul înţeles îl desfată pe cel înţelegător, Filosoful conchide, în *Metafizica*, XI[5], că intelectul are în mod originar viaţa cea mai plină de voluptate. Fiindcă intelectul deţine în mod originar cea mai importantă facultate în înţelegere, însă inteligibilul pe care îl înţelege este mai nobil, căci el este însăşi esenţa sa – căci ce poate înţelege mai nobil intelectul divin decât faptul că el este esenţă divină? –, el are viaţa cea mai plină de voluptate. De aceea, fiindcă nu poate avea loc pentru om prin

superius conclusum est, quod summum bonum, quod est homini possibile secundum intellectum speculativum, est cognitio veri in singulis et delectatio in eodem.

Item, summum bonum quod est homini possibile secundum intellectum practicum est operatio boni et delectatio in eodem. Quid enim maius bonum potest homini contingere secundum intellectum practicum quam operari medium eligibile in omnibus actionibus humanis et in illo delectari? Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitiae delectatur. Et eodem modo intellegendum est de operibus aliarum virtutum moralium.

Ex his quae dicta sunt manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque.

Et quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, sequitur quod cognitio veri

intelectul contemplativ cunoaşterea a nimic mai bun decât cunoaşterea totalităţii fiinţelor care provin de la principiul prim şi, prin aceasta, <cunoaşterea> principiului prim, după cum este posibil, precum şi desfătarea în el, rezultă în acest caz ceea ce s-a conchis mai sus, <anume> faptul că bunul suprem, care este posibil pentru om potrivit cu intelectul contemplativ, este cunoaşterea adevărului în fiece lucru în parte şi desfătarea în el.

Apoi, bunul suprem care este posibil pentru om, potrivit cu intelectul practic, este punerea în fapt a binelui şi desfătarea în el. Căci ce lucru mai bun i se poate petrece omului, potrivit cu intelectul practic, decât să acţioneze în mediul alegerii în cazul tuturor acţiunilor umane şi să se desfete în el? Căci nu este just decât acela care se desfată în actele de justiţie. Iar în acelaşi fel se cuvin înţelese actele celorlalte virtuţi morale.

Din cele care s-au spus, se poate în chip evident conchide faptul că bunul suprem care este posibil pentru om este cunoaşterea adevărului şi punerea în faptă a binelui şi desfătarea în amândouă.

Iar pentru că bunul suprem care este posibil pentru om reprezintă beatitudinea lui, rezultă că

et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana. Propter hoc enim ars militaris ordinata est in civitate a legislatore, ut expulsis hostibus cives possint vacare virtutibus intellectualibus contemplantes verum et virtutibus moralibus operantes bonum et vivant vitam beatam; in his enim duobus consistit vita beata. Hoc enim est maius bonum quod homo a deo recipere potest et quod deus homini dare potest in hac vita. Et ille homo rationabiliter longam vitam desiderat, qui eam propter hoc desiderat, ut perfectiorem se reddat in hoc bono. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus. Et cum tantum bonum sit homini possibile, sicut iam dictum est, dignum est ut omnes actiones humanae in ipsum dirigantur, ut ipsum concludant. Sicut enim omnes actiones quae in lege aliqua rectae sunt et ut oportet, cum tendunt in finem legis, et meliores secundum quod fini legis propinquiores, actiones autem, quae adversantur fini legis, vel quae deminutae sunt – non perfectae secundum praecepta legis – vel etiam indifferentes – scilicet nec oppositae fini legis nec secundum

beatitudinea umană este cunoaşterea adevărului şi punerea în fapt a binelui şi desfătarea în amândouă. Din acest motiv, în cetate, de arta militară se îngrijeşte un legislator astfel încât, de îndată ce au fost alungaţi duşmanii, cetăţenii să poată da curs virtuţilor intelectuale, contemplând adevărul şi punând în fapt binele prin virtuţile morale, şi să trăiască o viaţă fericită; în acestea două constă viaţa fericită. Acesta este bunul cel mare pe care omul îl poate primi de la Dumnezeu şi pe care Dumnezeu îl poate da omului în această viaţă[6]. Cel care-şi doreşte în mod raţional o viaţă lungă este <tocmai> cel care şi-o doreşte pentru a se dărui în chip cât mai desăvârşit acestui bun. Căci acela care este mai desăvârşit în beatitudinea despre care noi ştim prin raţiune că îi este omului posibilă în această viaţă, acela este mai aproape de beatitudinea pe care o aşteptăm prin credinţă în viaţa viitoare. Şi pentru că este cu putinţă atât de mult bine pentru om, după cum tocmai s-a spus, se cuvine ca toate acţiunile umane să fie îndreptate într-acolo, încât <acest bine> să fie rezultatul lor. Toate acţiunile care sunt drepte într-o anumită lege trebuie, întrucât ele tind la scopul legii, să fie cu atât mai bune, cu cât sunt mai apropiate de scopul legii ;

praecepta legis – omnes tales actiones peccatum sunt in lege illa, secundum tamen magis et minus, ut patere potest ex dictis, sic est in homine, quia omnes intentiones et consilia, actiones et desideria hominis quae tendunt in hoc summum bonum, quod est homini possibile, quod iam dictum est, recta sunt et secundum quod oportet. Et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia operatur propter summum bonum ad quod innatus est. Et cum operatur sic bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finem. Omnes autem actiones hominis quae non ordinantur ad hoc bonum vel quae non sunt tales, per quas homo redditur fortior et magis dispositus ad operationes, quae ordinantur ad hoc bonum, peccatum sunt in homine. Unde homo felix nihil operatur nisi opera felicitatis vel opera per quae redditur fortior vel magis habilis ad opera felicitatis. Ideo felix sive dormiat sive vigilet sive comedat, feliciter vivit, dummodo illa facit, ut reddatur fortior ad opera felicitatis.

iar acţiunile care se opun scopului legii sau care sunt îndepărtate de ea – nefiind împlinite potrivit preceptelor legii, sau fiind chiar indiferente, adică nici opuse, nici adecvate preceptelor legii – <aşadar> toate acţiunile de felul acesta sunt un păcat în raport cu acea lege, chiar dacă într-o măsură mai mare sau mai mică, după cum reiese din cele spuse. Tot astfel este în cazul omului, fiindcă toate intenţiile şi sfaturile, acţiunile şi dorinţele oamenilor care tind către acest bun suprem, care este posibil pentru om şi care tocmai a fost enunţat, sunt corecte şi aşa cum se cuvine. Şi dacă omul îşi pune acţiunea în fapt astfel, el acţionează în mod firesc, deoarece acţionează în vederea binelui suprem care îi este înnăscut. Iar dacă el acţionează astfel, înseamnă că are o bună dispunere, fiindcă este dispus în vederea ultimului şi celui mai bun scop al său. Însă fiecare acţiune a omului care nu este dispusă în vederea acestui bine, sau cele care nu sunt astfel încât omul să devină mai puternic şi într-o mai bună dispunere către acţiunile care se ordonează în vederea acelui bine, reprezintă în om un păcat. De aceea, omul fericit nu realizează nimic în afară de lucrurile <ce-l conduc la> fericire, sau lucrurile prin care redevine

Unde omnes actiones hominis, quae non diriguntur in hoc summum bonum hominis, quod iam dictum est, sive opponantur sibi, sive sint indifferentes, peccatum sunt in homine, secundum tamen magis et minus, ut patet ex se. Et omnium illarum actionum causa est inordinata concupiscentia, quae etiam est causa omnis mali in moribus. Inordinata etiam concupiscentia hominis ipsa est causa maxime impediens hominem a suo desiderato naturaliter. Cum enim *omnes homines naturaliter scire desiderant*, paucissimi tamen hominum, de quo dolor est, studio sapientiae vacat inordinata concupiscentia eos a tanto bono impediente. Videmus enim quosdam pigritiam vitae sequi, quosdam autem voluptates sensibiles detestabiles et quosdam desiderium bonorum fortunae. Et ita omnes homines hodie impedit inordinata concupiscentia a suo summo bono

mai puternic sau mai capabil de lucrurile <ce-l conduc la> fericire. De aceea, <omul> fericit, fie că doarme, fie că veghează, fie că mănâncă, trăieşte în chip fericit atât timp cât face în aşa fel încât să devină mai puternic în vederea acţiunilor <care-l conduc la> fericire.

Acesta este motivul pentru care toate acţiunile omului care nu sunt dirijate în vederea acestui bine suprem al omului care tocmai a fost numit, fie că se opun acestuia, fie că <îi> sunt indiferente, reprezintă un păcat pentru om, deşi într-o măsură mai mică sau mai mare, aşa cum rezultă de la sine[7]. Şi cauza tuturor acestor acţiuni o reprezintă patima dezordonată, care este cauza oricărui rău în moravuri. Patima dezordonată a omului este cauza însăşi care îl împiedică cel mai mult pe om de la ceea ce el doreşte în mod natural. Deşi „*fiecare om doreşte în mod natural să cunoască*"[8], totuşi foarte puţini dintre oameni – fapt care ne îndurerează –, urmează studiul înţelepciunii, deoarece patima dezordonată îi împiedică de la un bine atât de mare. Căci îi vedem pe unii că îşi duc viaţa în trândăvie, pe alţii că umblă după detestabilele plăceri ale simţurilor, iar pe câte unii că râvnesc bunurile aduse de noroc. Şi astfel, patima

exceptis paucissimis honorandis viris; quos voco honorandos, quia contemnunt desiderium sensus et sequuntur delectationem et desiderium intellectus insudantes cognitioni veritatis rerum; quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem. Nam sicut omnes virtutes inferiores, quae sunt in homine, naturaliter sunt propter virtutem supremam – nutritiva enim est propter sensitivam, eo quod sensitiva perfectio est corporis cuiusdam animati, corpus autem animatum non potest esse sine nutrimento, nutritiva autem virtus est quae nutrimentum alterat et convertit, propter quod contingit quod nutritiva in homine sit propter sensitivam. Sensitiva autem est propter intellectivam, eo quod intellecta in nobis sunt ex imaginatis, ideo difficilius illa intellegimus, quae secundum se esse imaginatum habere non possunt in nobis. Imaginatio autem non comprehendit nisi post sensum, cuius probatio est, quia omnis imaginans sensibiliter afficitur. Unde secundum Philosophum imaginatio sive phantasia est motus factus ex sensu secundum actum – sic operationes omnium virtutum inferiorum quae sunt in homine sunt propter operationes virtutis supremae, quae est intellectus. Et inter operationes

dezordonată îi împiedică astăzi pe toţi oamenii de la binele lor suprem, cu excepţia a foarte puţini bărbaţi vrednici de laudă. Despre aceştia spun că sunt vrednici de laudă, pentru că ei dispreţuiesc dorinţa simţurilor şi urmează dorinţa şi desfătarea intelectului, stăruind asupra cunoaşterii adevărului lucrurilor ; şi despre aceştia spun eu că sunt vrednici de laudă fiindcă trăiesc potrivit ordinii naturale. Căci după cum toate facultăţile inferioare care se află în om există în vederea facultăţii supreme[9] – căci <facultatea> nutritivă există în vederea celei senzitive, deoarece <facultatea> senzitivă este o desăvârşire a unui anumit corp însufleţit, în vreme ce un corp însufleţit nu poate exista fără hrană, iar facultatea nutritivă reprezintă o facultate care preschimbă şi converteşte hrana, motiv pentru care se întâmplă că <facultatea> nutritivă există în om în vederea celei senzitive; <facultatea> senzitivă însă există în om în vederea celei intelective, fiindcă cele înţelese în noi provin din cele imaginate şi, din acest motiv, le înţelegem mai greu pe acelea care nu pot fi imaginate potrivit cu sine în noi; imaginaţia însă nu se realizează decât în urma activităţii simţurilor : dovada acestui fapt este că oricine imaginează este afectat

virtutis intelectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae. Unde omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem : prior propter posteriorem et inferior propter superiorem et perfectiorem. Omnes autem alii homines qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, quae sunt in illi operibus, innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine, et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat.

sensibil; de aceea, potrivit Filosofului, imaginaţia sau fantezia reprezintă o mişcare făcută din simţ în raport cu un act –, tot astfel, operaţiile tuturor facultăţilor inferioare, care se află în om, există în vederea operaţiilor facultăţii supreme, care este intelectul. Şi între operaţiile facultăţii intelective, dacă există vreuna care este cea mai bună şi desăvârşită, atunci toate există în mod firesc în vederea ei. Iar atunci când omul se găseşte în această operaţie, el se află în starea cea mai bună care este posibilă pentru om. Iar aceştia sunt filosofii, cei care îşi dedică viaţa studiului înţelepciunii[10]. De aceea, toate facultăţile care se află în filosof operează potrivit ordinii naturale: cea anterioară în vederea celei posterioare şi cea inferioară în vederea celei superioare şi mai desăvârşite. Însă toţi ceilalţi oameni, care trăiesc potrivit facultăţilor inferioare alegând operaţiile acestora şi desfătările care se găsesc în făptuirile lor, se află într-o dispoziţie nenaturală şi păcătuiesc împotriva ordinii naturale. Căci îndepărtarea omului de ordinea naturală este un păcat pentru om, iar pentru că filosoful nu se îndepărtează de această ordine, el nu păcătuieşte împotriva ordinii naturale.

Est etiam philosophus virtuosus moraliter loquendo propter tria. Unum est quod ipse cognoscit turpitudinem actionis, in qua consistit vitium, et nobilitatem actionis, in qua consistit virtus, ideo facilius potest eligere unum istorum et vitare reliquum et semper agere secundum rectam rationem, qui cum sic agit numquam peccat. Hoc autem non contingit ignoranti, nam ignorantem grave est recte agere. Secundum est quia qui gustavit delectationem maiorem spernit omnem delectationem minorem; philosophus autem gustavit delectationem intellectualem in speculando veritates entium, quae est maior quam delectatio sensus; ideo spernit delectationes sensibiles. Et plura peccata et vitia sunt in excessu delectationis sensibilis. Tertium est quia in intellegendo et speculando non est peccatum, in simpliciter enim bonis non est possibilis excessus et peccatum; actio autem philosophi est speculatio veritatis; ideo philosophus est facilius virtuosus quam alius.

Ideo philosophus vivit sicut homo innatus est vivere et secundum ordinem naturalem, cum omnes

Căci filosoful este virtuos, în sens moral, din trei motive. Unul <dintre ele> este acela că el cunoaşte necuviinţa acţiunii în care constă viciul, precum şi caracterul nobil al acţiunii în care constă virtutea, şi, din acest motiv, el poate alege mai uşor una dintre acestea evitând-o pe cealaltă şi întotdeauna poate să acţioneze potrivit cu o raţiune dreaptă; dacă acţionează astfel, nu greşeşte niciodată. Aceasta nu i se întâmplă totuşi ignorantului, căci este greu să-l faci pe ignorant să acţioneze corect[11]. Al doilea motiv este acela că cine a gustat dintr-o desfătare mai mare respinge orice desfătare minoră. Filosoful însă a gustat desfătarea intelectuală reflectând la adevărurile fiinţelor, ceea ce este o desfătare mai mare decât aceea a simţurilor; din acest motiv, el respinge desfătările sensibile. Iar cele mai multe păcate şi vicii constau în excesul desfătării sensibile. Cel de-al treilea motiv este acela că în facultatea de înţelegere şi de contemplare nu există păcat, iar în binele în sine nu este cu putinţă excesul şi păcatul, însă acţiunea filosofului este contemplarea adevărului: de aceea, virtuos, mai degrabă decât alţii, e filosoful.

De aceea filosoful trăieşte aşa cum este omul născut să trăiască şi conform ordinii naturale, fiindcă

virtutes in eo inferiores et actiones earum sint propter virtutes superiores et actiones earum, et omnes universaliter propter virtutem supremam et actionem ultimam, quae est speculatio veritatis et delectatio in illa, et praecipue veritatis primae; numquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum. Quaestio enim de intellectu divino est naturaliter sciri desiderata ab omnibus hominibus, ut dicit Comentator. Desiderium enim cuiuslibet scibilis est aliquod desiderium primi scibilis, cuius probatio est quod quanto entia magis appropinquant primo scibili, tanto magis illa scire desideramus, et tanto magis in speculatione eorum delectamur. Ideo philosophus speculando entia causata, quae sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectum est quaedam manuductio in cognitionem suae causae; et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necesse est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem primae causae. Et in speculando consistit delectatio et maior, cum intellegibilia sint nobiliora. Ideo philosophus ducit vitam valde voluptuosam.

toate facultăţile lui inferioare şi acţiunile lor sunt în vederea facultăţilor superioare şi a acţiunilor lor, şi toate există în mod universal în vederea celei din urmă facultăţi supreme, care este oglindirea adevărului şi reflectarea într-însul, şi, mai cu seamă, a adevărului prim. Căci niciodată dorinţa de a şti nu se satură până ce nu cunoaşte fiinţa increată. Se pune însă problema, în privinţa intelectului divin, dacă el este dorit în chip natural pentru a fi cunoscut de către oameni, aşa cum spune Comentatorul[12]. Căci dorinţa fiecăruia de a cunoaşte este o dorinţă de a cunoaşte ceva de ordin prim, iar dovada acestui fapt este acela că dorim să cunoaştem ceva şi ne desfătăm în contemplarea lui cu atât mai mult cu cât acel ceva este mai aproape de obiectul prim al cunoaşterii. De aceea, filosoful care contemplă fiinţele cauzate care se află în lume şi naturile lor şi ordinea lor este adus în schimb la contemplarea celor mai înalte cauze ale lucrurilor, deoarece cunoaşterea efectului duce la cunoaşterea cauzei. Iar cel care cunoaşte cauzele superioare şi ştie că naturile lor sunt astfel încât este necesar să aibă o altă cauză, este adus la cunoaşterea cauzei prime. Iar în facultatea contemplativă desfătarea este mai mare, după

Philosophus etiam cognoscens et considerans quod necesse est hanc causam esse sibi ipsi causam essendi, hoc est aliam causam non habere ; si enim in mundo nihil esset quod aliam causam non haberet, universaliter nihil esset.

Considerans etiam quod necesse est hanc causam esse aeternam et incommutabilem, semper uno modo se habentem, si enim ipsa non esset aeterna, universaliter nihil esset aeternum. Et iterum cum quaedam in mundo sint entia nova, et unum novum non potest esse causa sufficiens alterius novi, ut ex se patet, sequitur manifeste quod omnia nova quae sunt in mundo universaliter sunt ex causa aeterna. Et causa etiam est incommutabilis semper uno modo se habens, quia transmutatio non est possibilis nisi in rebus imperfectis, et si aliquod est ens perfectissimum in mundo, dignum est quod hoc sit prima causa.

Considerans etiam quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa pro-

cum inteligibilele sunt mai nobile. De aceea, filosoful duce viaţa cea mai plină de voluptate.

Căci filosoful cunoaşte şi dă atenţie faptului că este necesar ca această cauză să-şi fie sie însăşi cauza de a fi, anume faptul că nu are o altă cauză; iar dacă nu ar exista în lume nimic care să nu aibă o altă cauză, nu ar exista nimic în sens universal.

Considerând că este necesar ca această cauză să fie eternă şi neschimbătoare, fiind întotdeauna în acelaşi raport cu sine, dacă ea nu ar fi fost eternă, în mod universal nimic nu ar fi fost etern. Şi, la fel, deoarece unele fiinţe în lume sunt noi, iar un lucru nou nu poate fi cauza suficientă a altuia nou, aşa cum rezultă de la sine, rezultă în chip evident că toate lucrurile noi care se găsesc în lume provin în mod universal dintr-o cauză eternă. Iar cauza <aceasta> este neschimbătoare, deoarece este întotdeauna în acelaşi raport cu sine, fiindcă schimbarea nu este posibilă decât în cazul lucrurilor imperfecte, iar dacă există o anumită fiinţă desăvârşită în lume, este drept ca ea să fie cauză primă.

Considerând însă că este necesar ca fiinţa întreagă a lumii, care se găseşte dincolo de această cauză primă, să provină din ea, şi după cum această primă

Considerans etiam quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa productionis entium, sic et ordinationis eorum ad invicem et conservationis eorum in esse, quorundam secundum suum numerum et sine omni transmutatione, sicut substantiarum separatarum, et quorundam secundum numerum suum, tamen cum transmutatione, sicut substantiarum separatarum, et quorundam secundum numerum suum, tamen cum transmutatione, sicut corporum caeli, et quorundam secundum suam speciem tantum, sicut sunt illa quae sub orbe sunt, sicut sunt infimus gradus entium.

Considerans etiam quod sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur; nam ens illud in quo principium, a quo omnia, coniungitur fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus. In hoc tamen ordine latitudo est, et entia, quae in hoc ordine primo principio magis sunt propinqua, sunt entia nobiliora et magis perfecta. Quae autem sunt in hoc ordine magis remota a primo principio, illa sunt entia magis deminuta et minus perfecta. Est enim hoc primum principium in

cauză este cauza producerii fiinţelor, tot astfel <este necesar ca ea să fie cauza> ordonării lor reciproce şi păstrării lor în fiinţă, a unora după numărul lor şi fără nici o schimbare, în calitate de substanţe separate, a altora potrivit cu numărul lor, însă totuşi împreună cu o schimbare, precum corpurile cereşti, şi, <în sfârşit>, a unora numai potrivit speciei lor, precum sunt cele din lumea sublunară, aşa cum sunt cele mai mărunte grade de fiinţe.

Considerând însă că, aşa cum toate provin de la această primă cauză, tot astfel se ordonează toate în raport cu ea; căci acea fiinţă în care <se găseşte> principiul, de la care sunt toate, este legată de scopul către care tind toate, anume fiinţa primă pentru filosofi şi, pentru sfinţi, Dumnezeul binecuvântat. În această ordine există o întindere, iar fiinţele care, în această ordine, sunt mai aproape de principiul prim, sunt fiinţe mai nobile şi mai desăvârşite. Însă fiinţele care sunt, în această ordine, mai îndepărtate de principiul prim sunt fiinţe mai

citus per se est in duce, in aliis autem est secundum ordinem quem habent ad ducem, sic ex unitate huius primi principii est unitas huius mundi, et bonum huius mundi per se est in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem hoc primo principio et ordinem ad ipsum, ut nullum sit bonum in aliquo ente mundi, nisi sit ab hoc primo principio participatum.

Philosophus haec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius, quia nos amamus illud a quo nobis bona proveniunt, et maxime id amamus a quo nobis maxima bona proveniunt. Ideo philosophus cognoscens omnia sua bona sibi provenire ex hoc primo principio et sibi conservari, quantum conservantur, per hoc primum principium inducitur in maximum amorem huius primi principii et secundum rectam rationem naturae et secundum rationem rectam intellectualem. Et quia quilibet delectatur in illo quod amat et maxime delectatur in illo quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii, sicut declaratum est, sequitur

la unicitatea conducătorului, şi binele unei armate este prin sine în conducător, în alte situaţii ea este potrivit cu ordinea în raport cu conducătorul, tot astfel de la unitatea acestui principiu prim există unitatea acestei lumi, iar binele acestei lumi este prin sine în acest principiu prim, însă în celelalte fiinţe ale lumii <numai> potrivit cu participarea la acest principiu prim şi la ordonarea în raport cu el, astfel încât să nu fie nimic bun în această fiinţă din lume decât dacă provine de la cel dintâi principiu participat.

Căci filosoful care ia în considerare toate acestea este adus la admiraţia faţă de acest principiu prim şi la iubirea faţă de el, deoarece noi îl iubim pe cel de la care ne provin lucrurile bune, şi cel mai mult îl iubim pe cel de la care ne provin lucrurile cele mai bune. De aceea, filosoful care ştie că toate bunurile sale provin de la acest principiu prim şi sunt păstrate pentru el în măsura în care sunt păstrate, prin acest principiu prim el este adus la cea mai înaltă iubire faţă de acest principiu prim, şi potrivit cu o dreaptă raţiune a naturii, dar şi potrivit cu o dreaptă raţiune intelectuală. Şi pentru că fiecare se desfată în ceea ce el iubeşte, şi în cea mai mare măsură se desfată în ceea ce iubeşte în cea mai mare măsură, iar

rectam intellectualem. Et quia quilibet delectatur in illo quod amat et maxime delectatur in illo quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii, sicut declaratum est, sequitur quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis suae. Et haec sola est recta delectatio. Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

raţiune a naturii, dar şi potrivit cu o dreaptă raţiune intelectuală. Şi pentru că fiecare se desfată în ceea ce el iubeşte, şi în cea mai mare măsură se desfată în ceea ce iubeşte în cea mai mare măsură, iar filosoful nutreşte cea mai înaltă iubire faţă de principiul prim, aşa cum a fost arătat, rezultă că filosoful simte cea mai mare desfătare în primul principiu şi în contemplarea bunătăţii sale. Şi aceasta este singura desfătare dreaptă. Aceasta este viaţa filosofului, pe care cel ce nu a avut-o niciodată nu are viaţă dreaptă. Eu numesc filosof pe orice om care trăieşte potrivit cu dreapta ordine a naturii şi care a atins scopul cel mai bun şi ultim al vieţii umane. Principiul prim, asupra căruia am purtat discursul nostru, este Dumnezeul minunat şi plin de glorie, care este binecuvântat în veacul vecilor. Amin.

Boetii Daci

De somniis

Cum omnis actio sit ab aliqua virtute et propter aliquod bonum, sicut propter finem agentis, necesse est ut secundum differentiam virtutum, quae sunt in homine, sit differentia actionum hominis et differentiam bonorum sibi possibilium ex suis actionibus. Virtutum autem quae sunt in homine quaedam sunt naturales, quaedam morales et quaedam intellectuales. Ideo secundum hoc actionum hominis quaedam sunt naturales, quarum principium non est cognitio sed natura, et aliae sunt morales, quibus agit medium eligibile in singulis determinatum secundum iudicium prudentiae, et aliae sunt actiones contemplativae, quibus speculatur veritates entium. Propter hoc etiam bonorum possibilium homini quaedam sunt naturalia, quaedam moralia et alia intellectualia. Summum autem bonum bonorum natu-

Boetius din Dacia

Despre vise

Fiindcă orice acţiune provine dintr-o anumită facultate şi în vederea unui anumit bine[13], de exemplu în vederea scopului unui agent, este necesar ca, în funcţie de diferenţa dintre facultăţile care sunt în om, să fie diferenţă între acţiunile oamenilor şi diferenţă între bunurile posibile pentru sine prin acţiuni proprii[14]. Iar dintre facultăţile care sunt în om, unele sunt naturale, unele morale şi unele intelectuale[15]. Şi de aceea, din punctul de vedere al acestor acţiuni ale omului, unele sunt naturale, cele al căror principiu nu este cunoaşterea, ci natura, altele sunt morale, prin care se acţionează într-un mediu în care se poate alege într-un singur fel determinat conform cu judecata prudenţei, şi altele sunt acţiuni contemplative, prin care sunt contemplate adevărurile din fiinţe. Din această cauză, dintre

ralium est conservatio individui et continuatio speciei ; huius enim gratia agit quidquid agit naturaliter, hoc est per virtutes naturales, quae sunt nutritiva et augmentativa, per quas habetur conservatio individui, et generativa, per quam habetur continuatio speciei. Summum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus moralibus est felicitas politica ; ipsa enim non est propter aliud quoddam bonum morale, sed omnia bona moralia sunt propter ipsam. Ultimum autem bonum quod est homini possibile ex actionibus intellectualibus est perfecta cognitio veritatis et contemplatio illius et delectatio intellectualis, quae est coniuncta illi contemplationi, quae conservat actionem contemplandi et eam continuat, quia delectatio coniuncta actioni eam prolongat, sicut tristitia coniuncta actioni eam abbreviat et corrumpit. Qui etiam alias delectationes sibi quaerunt, hoc faciunt, quia aut nihil aut modicum huius delectationis gustaverunt.

Et quia virtus naturaliter inclinatur in suum bonum et suum delectabile, ex hoc contingit, quod quidam

bunurile posibile pentru om, unele sunt naturale, unele morale, iar altele intelectuale. Iar binele suprem al bunurilor naturale este conservarea individului şi continuarea speciei; căci în vederea acestui fapt acţionează oricine acţionează în mod natural, adică prin facultăţi naturale, care sunt hrănirea şi creşterea, prin care se realizează conservarea individului, şi reproducerea, prin care se realizează continuarea speciei. Apoi, binele suprem care este posibil pentru om din acţiuni morale este fericirea politică; căci ea însăşi nu există în vederea a altceva decât a unui bine moral, însă toate bunurile morale există în vederea acesteia. Iar ultimul bine care este posibil pentru om din acţiunile intelectuale este cunoaşterea perfectă a adevărului şi contemplarea acestuia şi desfătarea intelectuală, care este legată de acea contemplare, care conservă acţiunea de contemplare şi o continuă fiindcă desfătarea este legată de acţiuni ce o prelungesc, după cum tristeţea este legată de acţiuni care o scurtează şi o distrug.[16] Cei care caută pentru sine alte desfătări fac aceasta fiindcă ori n-au gustat nimic, ori au gustat prea puţin din această desfătare.

Şi, fiindcă facultatea este înclinată în mod natural spre propriul bine şi spre propria desfătare, din

homines contemplativi bene nati ad scientias ex parte corporis sui et animae nec impediti ab eis propter curas exteriores incipiunt profunde perscrutari de eo quod cogitant admirantes ob defectum causae, sicut quidam nuper vehementer admirantes, quomodo homini per somnium potest fieri praecognitio eventuum futurorum, de quibus numquam cogitavit, rogabant instanter, ut eis scriberem, quid per somnium sciri possit et quomodo.

Quorum precibus consentiens primo quaero, utrum scientia somnialis sit possibilis, sive utrum homo per somnia sua possit habere cognitionem futurorum eventuum.

Et videtur primo quod non:

1. Scientia in nobis est effectus rationis certae vel probabilis. Sed nec est ratio certa nec probabilis, quod aliquis somnians lunae exaltationem in caelo debeat consequi augmentum famae suae, et quod somnans solis defectum debeat consequi minutionem famae suae, sicut dixerunt antiqui philosophi divinatores somniorum.

această cauză s-a întâmplat că unii oameni contemplativi, destinaţi ştiinţelor din partea corpului şi a sufletului lor şi neîmpiedicaţi de la acestea datorită grijilor exterioare, au început să cerceteze profund ceea ce cugetă, mirându-se în lipsa unei cauze asemenea unora care până nu demult se mirau, <anume> felul în care omul poate ajunge prin vis la cunoaşterea evenimentelor viitoare, la care nu s-a gândit niciodată; ei m-au rugat de îndată să le scriu ceea ce poate fi cunoscut prin vis şi în ce fel.

Consimţind rugăminţilor acestora, mă întreb mai întâi[17] dacă este posibilă o ştiinţă a viselor, sau dacă prin visele sale omul poate avea cunoştinţa întâmplărilor viitoare.

Şi se pare mai întâi că nu:

1. Cunoaşterea în noi este efectul judecăţii certe sau probabile. Dar această judecată nu este nici certă, nici probabilă, pentru că, dacă cineva care visează că luna se înalţă pe cer ar trebui să cunoască o creştere a propriei faime, iar cel care visează o eclipsă de soare ar trebui să cunoască o scădere a faimei sale, precum au spus filosofii antici care tălmăceau visele[18].

2. Praeterea : Somniorum omnium, quae apparent nobis dormientibus, quaedam sunt in nobis per phantasmata in vigilia recepta et in anima nostra conservata, quaedam autem fiunt in nobis per idola, quae format imaginatio in nobis dormientibus apud passiones animae vel corporis. Sed per somnia primo modo facta non possumus scire futura, quia phantasma non facit cognitionem alicuius, nisi in ratione praesentis. Nec per somnia secundo modo facta in nobis, quia imaginatio non cognoscit aliquid in ratione futuri; ergo idolum quod format in nobis dormientibus non est alicuius in ratione futuri. Ergo talis apparitio somnialis non potest nos ducere in cognitionem eventuum futurorum.

3. Praeterea : Quidquid scimus, aut addiscentes aut invenientes scimus. Dormiens per somnium suum non acquirit scientiam futurorum per inventionem, tunc enim non vacat speculationi rerum, nec per doctrinam, non enim tunc vacat doctrinae, ut de se patet. Ergo et cetera.

2. Pe lângă aceasta: Dintre toate visele care ne apar nouă în timp ce dormim, unele sunt în noi datorită fantasmelor dobândite în starea de veghe şi conservate în sufletul nostru, iar unele sunt generate în noi de reprezentări pe care le formează imaginaţia în noi în timp ce dormim, în urma pasiunilor sufletului sau ale trupului. Dar prin visele generate în primul mod nu putem şti viitorul, fiindcă fantasmele nu produc cunoaşterea nimănui, nici dacă sunt prezente în raţiune. Nici prin visele produse în noi în al doilea mod <nu putem şti viitorul>, fiindcă imaginaţia nu cunoaşte ceva raportat la viitor; deci reprezentarea ce se formează în noi în timp ce dormim nu este despre ceva raportat la viitor. Deci, astfel de apariţii în vis nu ne pot conduce la cunoaşterea întâmplărilor viitoare.

3. Pe lângă aceasta[19]: Ceea ce ştim, ştim fie prin cele învăţate, fie prin descoperiri. Prin visul său, cel care doarme nu capătă cunoaşterea viitorului prin descoperire, căci atunci nu se îngăduie observarea lucrurilor, <şi> nici prin învăţare, căci atunci nu se îngăduie învăţarea, precum se arată de la sine. Prin urmare, <la fel> şi despre celelalte.

Oppositum tamen videtur:

1. quia vix est homo, cui non est factum somnium alicuius futuri significativum, ut quilibet in se experitur. Somnians enim et surgens saepe invenit in re sicut somniavit.

Et dicendum quod scientia somnialis sive divinatio de futuris per somnia est possibilis. Et ut perfecte intelligamus per quae somnia non possunt sciri futura et propter quam causam, et per quae somnia possunt sciri futura et per quam viam, considerandum est, quod somniorum quae apparent nobis dormientibus, quaedam sunt accidentia nullum ordinem ad eventum futurum habentia, sed se habent ad eventum futurum, sicut aliquo ambulante coruscavit. Et sicut aliquo ambulante aliquando fit coruscatio, licet nullus sit ordo unius ad alterum, sic aliquando fit alicui aliqua apparitio somnialis, qui postea videt eventum extra animam in re similem, cum tamen nullus sit ordo unius ad alterum. Qui eventus contigisset, etiam si apparitio somnialis similis sibi facta non fuisset, sicut etiam aliquo ambulante coruscavit, tamen coruscasset si ipse non ambulasset. Et sicut per ambulationem non contingit scire,

Dimpotrivă, totuşi, se pare că:

1. rar se găseşte un om care nu a avut un vis care prevesteşte viitorul, aşa cum oricine a experimentat. Căci cel ce doarme şi se trezeşte constată adesea în realitate aşa cum a visat[20].

Şi se cuvine spus că ştiinţa viselor sau prevederea celor viitoare prin vis este posibilă[21]. Şi ca să înţelegem perfect prin ce vise nu pot fi ştiute cele viitoare şi datorită cărei cauze, şi prin care vise pot fi ştiute cele viitoare şi pe ce cale, se consideră că, dintre visele care ne apar în timp ce dormim, unele sunt accidente, fără a fi în vederea nici unei ordini a întâmplărilor viitoare[22], dar sunt în vederea întâmplărilor viitoare, aşa cum cineva care, plimbându-se, s-a lovit. Şi aşa cum cuiva care, plimbându-se, i s-a întâmplat odată să se lovească[23], deşi nu există nici o ordine între prima <acţiune> şi cealaltă, <tot> astfel cândva i se produce cuiva o apariţie onirică, iar acesta vede mai apoi întâmplarea în afara sufletului în mod similar în realitate, deşi nu există nici o ordine între una şi cealaltă. O oarecare întâmplare ar fi avut loc, chiar dacă apariţia onirică produsă nu ar fi avut loc pentru el, la fel cum cineva, care s-a lovit în

quod coruscatio sit futura, ita et per talia somnia non est possibile divinare de futuris, respectu quorum ipsa sunt accidentia.

Et si tu quaeras, unde causantur talia somnia, dico quod per phantasmata a nobis recepta in vigilia et conservata in anima, quae nobis dormientibus motibus exterioribus cessantibus et etiam motu vaporum ascendentium ab impetu suo cessante apparent virtuti imaginativae, quae apparitio est somnium. Et per talia somnia maxime contingit decipi, quia videns tale somnium cum expergiscit aliquando videt illam rem, cuius phantasma in somno vidit, et credit quod iam videt illam rem, propter hoc quod in somno apparuit ei eius phantasma, cum tamen non sit ita, ut de se patet, nec e converso. Et si antequam illam rem vidisset, fuisset memor somnii sui, crederet quod propter ipsum deberet rem illam videre, cum tamen manifestum est quod non est ita. Ideo contingit quod multa apparent dormientibus, quorum similia numquam fiunt extra in rebus, et hoc solum fit per viam dictam. Et ista somnia ut frequentius sunt de rebus, quae non sunt agibiles a nobis. Sicut

timp ce se plimba, s-ar fi lovit totuşi chiar dacă el însuşi nu s-ar fi plimbat. Şi aşa cum din a te plimba nu rezultă că ştii că lovitura este în viitor, aşa şi prin astfel de vise nu este posibil a prevedea cele viitoare, în raport cu care acestea sunt nişte accidente.

Şi dacă tu cauţi de unde sunt cauzate astfel de vise, eu spun că din fantasmele dobândite în stare de veghe şi conservate în suflet care ne apar nouă datorită facultăţii de a imagina în timp ce dormim lipsiţi de mişcări exterioare şi chiar lipsiţi de mişcarea aburilor ascendenţi din impulsul acesteia. Şi această apariţie este visul. Şi prin astfel de vise se întâmplă cel mai adesea <ca cineva> să se înşele, fiindcă, atunci când se trezeşte, cel care vede un asemenea vis vede câteodată acele lucruri a căror fantasmă o văzuse în somn şi crede că vede acel lucru acum din cauză că i-a apărut în somn fantasma lui, deşi nu este aşa, precum se arată de la sine, şi nici invers. Şi dacă, înainte să fi văzut acel lucru, ceea ce îşi amintise fusese din visul său, credea că din cauza lui însuşi trebuia să vadă acel lucru, când totuşi este evident că nu este aşa. De aceea, rezultă că celor ce dorm le apar multe care nu au niciodată similitudini în lucrurile reale, şi aceasta are loc doar pe calea

pluvia vel de eclipsi, et statim cum cogitat fit res quam cogitat, tamen manifestum est quod nec fit illa res, quia ipsam cogitat, nec e converso, sic aliquando dormiens videt phantasma eclipsis vel iridis, et vigil factus statim videt eclipsim et iridiem, et tamen manifestum est quod nec propter apparitionem somnialem istorum videt iam ista, nec propter hoc quod ista iam videt, fiebat sibi de eis apparitio somnialis, sed propter istorum phantasmata prius recepta et in anima conservata, quae apparent dormienti motibus interioribus et exterioribus cessantibus, ut dictum est; motus enim maiores prohibent frequenter perceptionem motuum minorum. Per ista ergo somnia non contingit de futuris divinare, sed per ea fit deceptio, et causa huius dicta est. Ipsa etiam generantur in mobis secundum viam dictam. Et dictis etiam manifestum est quare multa illorum quae apparent dormientibus numquam fiunt in rebus extra.

indicată. Şi cel mai adesea aceste vise sunt despre lucruri reale, care nu pot fi acţionate de noi. Precum se întâmplă şi în starea de veghe: cel ce umblă se gândeşte la ploaie sau la eclipsă şi, îndată, în timp ce se gândeşte, se întâmplă lucrul la care se gândeşte; totuşi, este evident că nici nu s-a întâmplat acel lucru fiindcă el însuşi l-a gândit, nici invers; astfel uneori cel ce doarme vede fantasma eclipsei sau a curcubeului şi când se trezeşte vede îndată eclipsa şi curcubeul, şi astfel este evident că nu din cauza apariţiei din vis vede acum acestea, şi nici din cauză că le vede pe acestea acum îi erau date apariţiile din vis de către ele, ci din cauza acestor fantasme dobândite mai înainte şi conservate în suflet, care apar celui ce doarme activ în interior şi inactiv în exterior, precum s-a spus; căci mişcările mai puternice împiedică adesea percepţia mişcărilor mai slabe. Deci prin aceasta visele nu ajung să prezică despre cele viitoare, însă prin ele se produce înşelarea, şi cauza acesteia a fost spusă. Iar <visele> însele sunt generate în noi conform cu calea spusă. Apoi, din cele spuse, este evident de ce multe din acelea care apar celor ce dorm nu se întâmplă niciodată în lucrurile reale din afară[24].

Alia autem sunt somnia, quae sunt causa futurorum. Sicut enim homo aliquando vehementer cogitans de aliqua actione in dormiendo memor est illius actionis, sic aliquando homini in dormiendo apparet phantasma alicuius rei agibilis ab ipso, qui illam rem et modum agendi penes se ordinat in somno, et surgens memor somnii sui iudicat, quod actio bona est et modus agendi, <et> agit sicut praeconceptum fuit in somnio. Et tale somnium est causa futurorum, quoniam si phantasmata talium agibilium in somno sibi non apparuissent, in opus talium non processisset. Ideo per tale somnium contingit scire futura; causae enim suos effectus notificant.

Ex somniis alia sunt signa futurorum. Et quaedam istorum somniorum in nobis causantur ex causa exteriori, sicut aliquando ex aliqua constellatione, quae alterat medium usque ad corpus dormientis. Ex qua cum in corpore dormientis fit calefactio magna vel modica – quia parvi motus dormientibus videntur magni, quia anima non est occupata aliis motibus impedientibus istos – quam cum percipit

Altele însă sunt visele care sunt cauza celor viitoare. Căci precum omul care se gândeşte uneori cu stăruinţă cu privire la vreo acţiune îşi aminteşte în timp ce doarme de acea acţiune, tot aşa câteodată îi apare omului, în timp ce doarme, fantasma unui lucru asupra căruia el însuşi poate acţiona, care ordonează în somn acel lucru şi modul de acţiune, iar omul care se trezeşte îşi aminteşte de visul său, în care acţiunea şi modul de a acţiona sunt bune, şi el acţionează după cum a fost preconceput în vis[25]. Iar un astfel de vis este cauza celor viitoare pentru că, dacă nu apăruse în somnul său fantasma asemănătoare cu cele asupra cărora poate acţiona, nu se produceau în fapt asemenea lucruri. De aceea printr-un astfel de vis se ajunge să se ştie cele viitoare; căci cauzele înştiinţează despre efectele lor.

Dintre vise, altele sunt semnele celor viitoare[26]. Şi câteva dintre aceste vise sunt cauzate în noi dintr-o cauză exterioară, precum uneori dintr-o anumită poziţie a stelelor care alterează spaţiul intermediar până la corpul celui ce doarme. De unde, când în corpul celui care doarme se produce o căldură puternică sau moderată – fiindcă slabele mişcări ale celor ce dorm par puternice fiindcă sufletul nu este

virtus imaginativa, format idolum conveniens illi passioni, et somniat dormiens se ambulare per ignem. Et si fit fortis infrigidatio in corpore dormientis per viam praedictam causata, cum eam percipit virtus imaginativa, et simul cum hoc aliquando percipit motum, quem facit phantasma ibi prius receptum et in anima conservatum, format idolum istarum rerum coniunctarum modo competentiori quo potest. Hoc enim est de ratione virtutis imaginativae, scilicet formare idolum ad imitationem et similitudinem rei, cuius motum percipit, propter quod et imaginativa dicta est. Et tunc somniat dormiens se ambulare per nives et cetera. Expergefactus autem quantum est ex parte ipsius somnii, nisi ignorantia somniantis hoc impediat, potest cognoscere praesentem passionem corporis, ad quam sequebatur forma somnialis, quia per effectum possibile est coniecturare de causa. Et per passionem quam cognovit per somnium potest etiam cognoscere constellationem vel aliquid aliud, ex quo illa passio causabatur, propter eandem rationem. Et quia passio corporis, ad quam sequebatur forma somnialis, potest esse causa alicuius futuris effectus in corpore, sicut sanitatis vel infirmitatis, ideo per illam passionem potest somnians cognoscere

ocupat cu alte mişcări care să le împiedice pe acestea[27] – din care, atunci când le percepe, facultatea de a imagina formează reprezentarea potrivită acelei pasiuni şi cel ce doarme visează că umblă prin foc. Şi dacă în corpul celui ce doarme se produce o încălzire puternică produsă pe calea mai înainte spusă, când aceasta este percepută de facultatea de a imagina, şi totodată atunci când acesta percepe mişcarea pe care o face fantasma acolo dobândită mai întâi şi conservată în suflet, ea formează reprezentarea acelor lucruri legate de mărimea <mişcării> care concură pe cât se poate. Căci aceasta cade în sarcina raţiunii facultăţii de a imagina, adică să formeze reprezentarea pentru imitaţia şi asemănarea cu lucrul a cărui mişcare o percepe, din care cauză ea este numită imaginativă. Şi atunci, cel ce doarme visează că umblă pe zăpadă şi altele. Însă, dacă ignoranţa celui care doarme nu împiedică aceasta, cel ce se trezeşte poate cunoaşte, prin visul său, pasiunile prezente în corp, <pasiuni> care decurg din forma viselor, fiindcă prin efect este posibilă deducerea cauzelor. Şi, prin pasiunea care a fost cunoscută prin intermediul visului, se poate chiar cunoaşte poziţia stelelor sau altceva din care a fost

futuros effectus, quam cognovit per somnium. Ergo per somnium potest futura cognoscere, quorum illa passio est causa.

Potest autem illa passio impediri ab actione sua, ideo potest effectus non evenire, cuius somnium potuit esse signum. Sicut in his quae fiunt a proposito, multa eorum, quae bene disposita sunt fieri, superveniente maiore consilio mutata sunt, sic etiam frequenter contingit in his, quae aguntur per naturam, quoniam multa eorum, quae bene disposita sunt fieri quantum est in suis causis naturalibus, superveniente fortiori causa contraria istas corrumpente impedita sunt. Ideo physicus syllogizans conclusionem aliquam per causas tales, videlicet in quarum virtute est recipere impedimentum, certificat illam quantum est in illis causis, sed non certificat illam simpliciter, quia causae per quas syllogizat recipere possunt impedimentum. Sicut cum medicus arguit: 'in cuius corpore est humor superfluus crudus et

cauzată acea pasiune, datorită aceluiaşi motiv. Şi fiindcă acea pasiune a corpului de la care derivă forma de vis poate fi cauza vreunui efect viitor în corp, precum sănătatea sau boala, din această cauză, cei ce visează pot cunoaşte prin acea pasiune efectele viitoare, pe care le-au cunoscut prin vis. Deci, prin vis, se pot cunoaşte cele viitoare a căror cauză este acea pasiune.

Se poate apoi ca acea pasiune să fie împiedicată de la acţiunea sa, adică este posibil ca acel efect, căruia visul i-a putut fi semn, să nu aibă loc. Precum, în privinţa celor care ar rezulta dintr-o premisă, care sunt bine ordonate pentru a fi, multe dintre ele sunt schimbate de o intervenţie din raţiuni mai înalte, tot aşa se întâmplă adesea în privinţa celor asupra cărora se acţionează prin natură, pentru că multe dintre ele, care sunt bine ordonate pentru a fi pe măsura cauzelor lor naturale, sunt împiedicate de ceea ce intervine cu mai mare putere, dintr-o cauză contrară acestora pe care le distruge. Pentru aceasta, fizicianul care deduce silogistic o anumită concluzie prin asemenea cauze, <cauze> în a căror putere este să primească un impediment, o certifică pe aceasta, în măsura în care este în acele cauze, dar nu certifică

indigestus, ille morietur. Socrates est huiusmodi', iste medicus bene demonstrat, quantum est ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua alia causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat. Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrat eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere. Cum tamen et causae illae et per consequens conclusiones illae aliter se possunt habere, cum causae illae natae sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare. In mathematicis vero una causa non impedit aliam, quia mathematica secundum quod huiusmodi separata sunt a motu. Quod enim linea una perpendiculariter cadens super aliam constituit duos angulos rectos, vel quod lineae aeque distantes non concurrunt, hanc causam nulla alia impedire potest. Ideo demonstrationes mathematicae sunt in primo gradu certitudinis, et demonstrationes naturales sequuntur illas, sicut ex iam dictis manifestum est.

aceasta în sens absolut, deoarece cauzele prin care a raţionat pot dobândi un impediment. Precum se petrece atunci când medicul argumentează: „Cel în trupul căruia se află o umoare excesiv de grea şi nedigerabilă, acela moare. Socrate este astfel", acest medic demonstrează bine în măsura în care <moartea> provine din acea cauză, totuşi nu demonstrează în sens absolut, fiindcă tratamentul prompt sau poziţia stelelor sau vreo altă cauză care formează căldura digestivă ce dizolvă acea cauză din care el argumenta o distruge şi falsifică concluzia sa. Şi aceasta este cauza decepţiei multora care cred că fizicienii vor să demonstreze în sens absolut vreo concluzie când demonstrează această concluzie prin cauze din consideraţia cărora sau prin presupunerea cărora este imposibil ca acea concluzie să fie altfel. Când totuşi şi acele cauze şi, prin urmare, acele concluzii pot fi altfel, când acele concluzii sunt sortite să primească un impediment, atunci fizicienii nu se îndreaptă spre a demonstra în sine astfel de concluzii. În privinţa matematicienilor, într-adevăr, o cauză nu o împiedică totodată pe alta, căci, conform matematicii, astfel <de cauze> sunt separate de mişcare. Faptul că o dreaptă care cade perpendicular pe o alta

Somniorum autem alia causantur in nobis ex parte nostra. Et quaedam istorum ex parte corporis, sicut aliquis supercalefactus vel ex nutrimento recepto vel ex materia alicuius febris somniat se esse in igne. Parvi enim motus interius facti in anima dormientibus videntur magni propter causam superius dictam. Et cum fumi colerici rubei et combusti ascendunt ad organum imaginativae virtutis, somniat se dormiens videre flammas et incendia magna. Et cum fumi nigri terrestres ascendunt, tunc somniat dormiens se videre monachos nigros, et quidam fatui expergefacti iurant se in dormiendo vidisse diabolos. Et cum fumi clari ascendunt ad organum phantasiae et in suis motibus diversimode figurantur, et aliquando in eadem hora et phantasmata albi luminis et sonorum prius recepta et in anima conservata movent virtutem imaginativam, tunc som-

formează două unghiuri drepte, sau că dreptele egal depărtate nu se întâlnesc, <are loc datorită> unei cauze pe care nici o alta nu poate să o împiedice. Din această cauză, demonstraţiile matematice sunt în gradul cel mai înalt certitudini, şi demonstraţiile ce ţin de natură le urmează pe acelea, precum este evident din cele deja spuse.

Apoi alte vise sunt cauzate în noi din partea noastră. Şi câteva dintre acestea <sunt cauzate> din partea corpului, după cum cineva care are călduri ori din cauza alimentelor consumate, ori din cauza predispoziţiei la febră, visează că este în foc. Căci neînsemnate mişcări interne produse în sufletul celui ce doarme par mari datorită cauzei spuse mai sus[28]. Şi, când fumurile violente roşii şi încinse se ridică spre organul facultăţii de a imagina, cel ce doarme visează că vede flăcări şi incendii mari. Şi când fumurile negre se ridică din pământ, atunci cel care doarme visează că vede monahi negri, şi cei care au fost amăgiţi jură, când se trezesc, că în timpul somnului văzuseră diavoli. Şi când fumurile clare se ridică la organul fanteziei şi, în mişcările lor, acestea se alcătuiesc în diverse moduri, şi uneori în acelaşi timp şi fantasma imaginii clare şi sunetul mai înainte

niant dormientes se videre loca lucida et angelos cantantes et saltantes; expergefacti iurant se raptos fuisse et angelos secundum veritatem vidisse. Et deceptio istorum ex hoc est, quia causas rerum ignorant. Et eodem modo contingit hominibus infirmis, sicut hominibus laborantibus gravibus aegritudinibus propter quas impeditur iudicium rationis, et mitigata passione dicunt circumstantibus angelos praesentes fuisse vel diabolos, et dicunt se multa mirabilia vidisse. Et hoc totum est secundum diversitatem illorum quae apparent infirmis in organo imaginationis, dum talibus passionibus detinentur, scilicet vel somno vel aegritudinibus. Et quamvis tales deceptiones contingere possint per causas naturales, non tamen nego quin angelus vel diabolus possint dormienti vel infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate.

Mirantur etiam quidam, quare dormientibus videtur eadem res mutari secundum diversas figuras, ut cum somnianti apparet quod videat diabolum nigrum statim id idem apparens mutatur in hominem et in multas res alias, ut sibi videtur. Et dico quod causa huius est quod ille vapor vel fumus terrestris niger

dobândite şi conservate în suflet mişcă facultatea de a imagina, atunci cei ce dorm visează că văd locuri luminoase şi îngeri cântând şi dansând ; cei care se trezesc jură că au fost răpiţi şi că au văzut într-adevăr îngeri. Şi decepţia lor provine din aceasta, fiindcă ei ignoră cauzele lucrurilor. Şi în acelaşi fel se întâmplă oamenilor bolnavi, precum oamenilor munciţi de necazuri mari din cauza cărora le este împiedicată judecata raţiunii, şi, datorită pasiunii îmblânzite, spun că fuseseră prezenţi în preajma îngerilor sau a diavolilor şi că ei au văzut multe lucruri uimitoare. Şi toate acestea sunt potrivite cu cele care apar bolnavilor în organul imaginaţiei, cât timp sunt reţinuţi de astfel de pasiuni, adică sau de somn, sau de necazuri. Şi oricât pot influenţa astfel de decepţii prin cauze naturale, totuşi nu neg că, din voinţă divină[29], un înger sau un diavol poate să apară într-adevăr celui ce doarme sau bolnavului.

Unii se miră însă de ce acelora care dorm, aceleaşi lucruri le par să fie schimbate după diverse înfăţişări, ca şi atunci când i se pare celui ce visează că văzuse un diavol negru, dar de îndată cel care a apărut este schimbat într-un om şi în multe alte lucruri, precum i se pare lui. Şi eu spun că o cauză a acestora este

ascendens et movens virtutem imaginativam in suo motu diversimode figuratur. Et videtur dormienti quod mutetur in res diversas, quia somnians iudicat phantasma rei esse rem ipsam. Sicut cum aliquis videt nubem habere figura hominis vel leonis, statim mutatur id in aliam figuram in motu suo propter compressionem nubis aquosae albae ad nubem terrestrem nigram. Et aliquando cum dormienti apparet quod videt nigrum statim id mutatur et videtur sibi esse rubeum. Et dico quod id est aliquando quia phantasmata istarum rerum prius recepta et in anima conservata movent phantasiam dormientis unum post alterum, aliquando etiam quia primo ascendit vapor terrestris niger movens imaginationem dormientis et post illum vapor colericus adustus secundum diversitatem materiae vaporantis et caloris elevantis.

Et quia per somnia sic est possibile cognoscere praesentes passiones in quibus existunt somniantes et futuros effectus, qui ex illis passionibus causari possunt, ideo peritis medicis debent significari infir-

că acel abur sau fum negru din pământ, ce se ridică şi mobilizează facultatea de a imagina în mişcarea sa, este înfăţişat în diverse moduri. Şi celui ce doarme i se pare că este schimbat în diverse lucruri, fiindcă cel ce visează consideră că fantasma lucrului este lucrul însuşi[30]. Este ca şi atunci când cineva vede că un nor are înfăţişarea unui om sau a unui leu, dar de îndată acela se schimbă în altă figură în mişcarea sa din cauza comprimării norului apos alb spre norul pământesc negru[31]. Şi atunci când celui ce doarme i se pare negru ceea ce vede, de îndată ce se schimbă, i se pare că este roşu. Şi eu spun că aceasta are loc uneori fiindcă fantasma acestui lucru, dobândită mai întâi şi conservată în suflet, modifică fantezia celui ce doarme una după alta, câteodată fiindcă mai întâi se ridică aburul pământesc negru care schimbă imaginaţia celui ce doarme şi apoi urmează aburul violent încins, potrivit cu diversitatea materiei ce se evaporă şi a căldurii ce se ridică.

Şi fiindcă astfel, prin vise, este posibil să se cunoască pasiunile prezente în care se află cei care visează precum şi efectele viitoare, care din acele pasiuni pot fi cauzate, pentru aceasta medicilor pricepuţi

morum somnia. Per illa enim potest scire praesentes passiones, in quibus existunt infirmi, et futuros effectus ex illis praesentibus passionibus sequentes, nisi impediantur. Passio enim somniantis trahit formam somnialem, secundum quam fit apparitio, quae somnium est. Format enim imaginativa phantasma conveniens passioni, sicut cum aliquis loquitur tibi, imaginativa tua format idola rerum, de quibus homo tibi loquitur, et quas ex verbis suis intellegis; aliter enim illas intellegere non posses, quia intellecta in nobis non fiunt nisi ex imaginatis.

Fiunt etiam quaedam somnia in nobis ex parte animae, ut cum dormiens est in forti passione timoris vel amoris, imaginativa sua format idola convenientia his passionibus ut phantasma hostis vel dilecti, et somniat de his, et surgens potest divinare de passione in qua erat et etiam de effectu cuius illa passio possit esse causa. Et etiam cum est in forti passione timoris dato quod videat in somno phantasma amici, decipitur inde credens se videre hostem propter passionem in qua existit. Anima enim movetur moto proprio, et motus ille impedit motum

trebuie să le fie semnalate visele bolnavilor. Căci prin aceasta ei pot şti pasiunile prezente pe care le resimt cei bolnavi, şi efectele viitoare care rezultă din acele pasiuni prezente, dacă nu sunt împiedicate. Căci pasiunea celui ce doarme atrage forma celor ce sunt visate, potrivit cu care s-a produs apariţia care este visul. Căci fantasma care ţine de imaginaţie se formează în acord cu pasiunea, ca şi atunci când cineva îţi vorbeşte, iar imaginaţia ta formează chipurile acelor lucruri despre care omul îţi vorbeşte şi pe care le înţelegi din cuvintele sale; căci altfel nu le poţi înţelege pe acelea, fiindcă cele înţelese în noi nu provin decât din cele imaginate[32].

Anumite vise provin în noi din partea sufletului, ca atunci când cel ce doarme este sub influenţa unei puternice pasiuni a fricii sau a dragostei; <facultatea sa> de a imagina formează reprezentări adecvate acelor pasiuni precum fantasma duşmanului sau a celui drag, şi îi visează pe aceştia, şi cel ce s-a trezit poate prevedea pasiunea în care era şi chiar efectul căruia acea pasiune îi poate fi cauză. Şi chiar când este sub influenţa unei puternice pasiuni a fricii, considerând că vedea în somn fantasma unui prieten, cel ce crede că vede un duşman al său este

phantasmatis. Sicut aliquis vigil existens in forti passione timoris apud quemlibet motum credit adesse hostem, et cum videt aliquem ex remotis credit videre hostem, quamvis id quod videt parvam habet similitudinem cum hoste suo. Sicut etiam cum homo vehementer cogitat de alique re, omnes quos audit loquentes credit loqui de re illa.

Dubium etiam solet esse apud quosdam, quare pueris non contingunt somnia aut somnia monstruosa. Et dico quod huius causa est, quod pueri sunt multi caloris et nutrimentum eorum multi vaporis – non enim utuntur grossis nutrimentis, quae de difficili vaporant – et ideo multus motus vaporis ad superius impedit apparere idola, et tunc non fit somnium, et si fit, facit apparere tortuosa, et tunc fit somnium monstruosum, et statim excitantur pueri flentes, quia terrentur de somniis suis. Et huius similitudo est in aqua, quae si vehementer moveatur, in ea non apparet vultus aspicientis; si autem moveatur temperate, apparet sed tortuose; si autem

înşelat atunci din cauza pasiunii în care se află[33]. Căci sufletul este schimbat de propria mişcare, şi mişcarea aceea împiedică mişcarea fantasmei. Aceasta este asemenea celui care, treaz fiind, se află într-o puternică tulburare datorată fricii în care, în orice mişcare, crede că are în faţă un duşman, şi când vede pe cineva din depărtare, crede că vede duşmanul, deşi acela pe care îl vede are puţine asemănări cu duşmanul său. Tot aşa când omul se gândeşte cu stăruinţă la un anumit lucru, el crede că toţi cei pe care îi aude vorbind se referă la acel lucru.

Unii obişnuiesc să se îndoiască pentru ce copiilor nu le sunt date vise sau vise monstruoase. Iar cauza acestui fapt este, spunem, că copiii au multă căldură şi hrana lor <degajă> mulţi aburi – căci nu folosesc alimente grele, care se digeră greu – şi pentru aceasta numeroasele mişcări ale aburilor spre părţile mai de sus împiedică apariţia reprezentărilor, şi atunci nu se produce visul, iar dacă se produce, face să apară ceva întortocheat, şi atunci se produce un vis monstruos, şi îndată copiii se trezesc plângând, fiindcă sunt înspăimântaţi de visele lor. Şi asemănător cu aceasta este apa, care, dacă este mişcată cu putere, în aceasta nu apare faţa celui ce priveşte;

quiescat aqua, apparet vultus aspicientis sicut est. Et propter etiam istam causam hominibus dormientibus statim post nutrimentum non fiunt somnia, aut si fiunt, sunt monstruosa, quia tunc est multus impetus vaporis ad superius. Circa diem autem digestione iam quasi completa recta fiunt somnia, tunc enim cessat motus nutrimenti.

dar dacă este mişcată uşor, ea apare, dar tulburat; dacă însă se linişteşte apa, faţa celui care priveşte apare precum este[34]. Şi chiar datorită acestei cauze, oamenilor care dorm îndată după ce s-au hrănit, nu li se produc vise, sau, dacă se produc, ele sunt monstruoase, fiindcă atunci are loc o mişcare bogată a aburului către părţile mai de sus[35]. Spre ziuă însă, de la digestia atunci ca şi terminată, se produc vise normale, căci atunci încetează mişcările hranei.

Note

1. *Cf.* Boetius din Dacia, *Quaestiones in De generatione et coruptione* (C.Ph.D. V, 1) I prologus. *Godefridum Abbreviatio Boethii Daci Quaestiones super Topica* (C.Ph.D. VI appendix I. A) prooemium.
2. Vezi Aristotel, *Etica nicomahică* I,1[1094a1 - 18] „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine;..." trad. de Stella Petecel.
3. Fraza este citată de mulţi autori (Eustrat, Averroes, Seneca), dar nu se cunoaşte proveniența ei.
4. Distincţia dintre potenţa contemplativă (teoretică) şi cea practică provine de la Aristotel (vezi *Etica nicomahică* VI, 5 şi *Politica*, cartea a VII-a).
5. Aristotel, *Metafizica*, XII t. 39 (XII c. 7, 1072b 24).
6. *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, X (c. 7, 1177b 4-8a 8); *cf.* Sf. Toma d'Aquino, *Sententiam libri ethicorum*, X, lect. 11 (*Opera Omnia*, XLVII, 2, pp. 586-588).
7. Expresia desemnează faptul că procedura este logică şi nu apelează la autorităţi.

8. Cu această propoziţie, citată de Boetius, îşi începe Aristotel *Metafizica*; de asemenea, Sf. Toma îşi începe lucrarea *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* cu această formulă. Deoarece se ştie că tratatul *De summo bono* este apărut ulterior tratatului Sfântului Toma, e foarte probabil ca, prin acest citat, Boetius să intenţioneze reluarea polemicii referitoare la unitatea intelectului.
9. Aristotel, *De anima*, II, t. 161 (c. 3, 429a 1-2).
10. În acest loc, Boetius afirmă supremaţia activităţii intelectuale ce îl caracterizează pe filosof. Ideea este condamnată vehement în documentul episcopului Tempier, în propoziţiile 1, 2, 3, 157, 170, 171 etc.
11. *Cf.* Boetius din Dacia, *Quaestiones super Topica*, (C.Ph.D., VI, 1) II qu. 26, I, 23; *Modi significandi* (C.Ph.D., IV) qu. 5, I, 64.
12. Averroes, *Comm.* la *Metafizica*, X, c. 51 (XII c. 8, 1074b 13 *sq.*).
13. *Cf.* Boetius din Dacia, *De summo bono*, şi Aristotel, *Etica nicomahică* I, 1 [1094 a1-18] – „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine;..."
14. În această primă parte a tratatului Boetius reia expunerea despre binele suprem din *De summo bono*, ca o introducere la problema din *De somniis*, dovadă a strânsei legături dintre cele două tratate.
15. *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 5 [1095b 14 – 1096a 10]: „Există de fapt trei moduri de viaţă..."

16. *Cf.* Boetius din Dacia, *Topica* (C.Ph.D. VI, 1) II qu. 25 (p. 153), ll. 14-18.
17. Această formulare – „*primo quaero*" – i-a determinat pe unii cercetători să considere că acest tratat este primul dintr-o serie de, probabil, trei comentarii la cele trei tratate aristotelice despre vise.
18. *Cf.* Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. I, c. 2, (ed. Jammy, vol. V, p. 94b).
19. *Cf.* Aristotel, *Analitica Posteriora* I,1[71a1]: „Orice învăţătură predată (διδασκαλία) sau însuşită (μάθησις) pe calea raţionamentului porneşte de la o cunoaştere anterioară".
20. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia* III (c. 1, 462b 14-15). Averroes, *De somno et vigilia* (versio Parisina, ed. Shields, p. 94, 26); Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. I c. 2 (ed. Jammy, vol. V, p. 94a). Siger din Brabant (?), *In De somno et vigilia quaestio 29* (Clm. 9559 f. 50 va); Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, I, p. 231; Sf. Toma, *Summa theologica*, IIa IIae qu. 95 a. 6.
21. Prin această formulare ipotetică, Boetius aplică o metodă strict logică de demonstraţie.
22. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462b 27); Albert cel Mare, *De somno et vigilia*, III, tr. II, c. 1 (ed. Jammy, vol. V, p. 104a).
23. *Cf.* Aristotel, *Analitica posteriora*, I (c. 4, 73b 12); *De somno et vigilia*, III, (c. 1, 462b 32).
24. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463b 9-10).

25. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462b 27; c. 1, 463a 21-30).
26. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 462b 27).
27. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463a 10-11; c. 2, 464a 16-18).
28. *Cf.* ll. 89-90, 134-136; Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463a 10-11).
29. Boetius nu respinge adevărurile teologice ca imposibile, ci doar le scoate în afara domeniului cercetării sale, pentru că nu au cauze naturale. Aceasta este încă o dovadă împotriva acuzației practicării *dublului adevăr*, de vreme ce sunt egal acceptate și afirmațiile teologice, și cele științifice.
30. *Cf.* Averroes, *De somno et vigilia*, (versio Parisina, ed. Shields, p. 98).
31. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 461b 19-21).
32. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, III (c. 1, 463a 5-6); Sf. Toma, *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 95 a. 6.
33. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 2, 460b 4-8); Siger din Brabant (?), *In De somno et vigilia quaestio 31* (Clm. 9559 f. 50 vb).
34. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 461a 11 *sq.*); III (c. 2, 464b 8-11).
35. *Cf.* Aristotel, *De somno et vigilia*, II (c. 3, 462b 4-5).

Redescoperirea experienței intelectuale în idealul moral al filosofului averroist

I. *Prezentare generală a averroismului latin*

Pentru filosofie, ceea ce caracterizează secolul al XIII-lea, ca aspect general, este *triumful lui Aristotel*[1], triumf datorat în primul rând marelui număr de traduceri filosofice din greacă sau arabă care au fost realizate şi puse în circulaţie în această perioadă. Ca urmare a studierii acestor traduceri, viaţa intelectuală occidentală a fost bulversată de o serie de dispute puternice oscilând de la acceptarea integrală a noilor idei până la respingerea lor totală. În aceste dispute erau angajate trei curente de gândire concurente, fiecare dintre ele fiind reprezentantul unei tradiţii de gândire: cea franciscană, succesoare a Sfântului

1. *Cf.* F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Paris, 1966, p. 10.

Augustin şi promovată în primul rând de Sfântul Bonaventura şi de Henri din Gand ; cea dominicană, reprezentată de Albert cel Mare şi Sfântul Toma, care căuta o conciliere a aristotelismului cu doctrina Bisericii ; în fine, cea de-a treia grupare o reprezintă averroiştii latini, intelectuali a căror sursă de inspiraţie o constituiau textele lui Aristotel şi interpretările arabe la ele, precum şi textele proprii ale lui Averroes.

Dintre aceste orientări de gândire, cea mai puţin cunoscută este *averroismul latin* sau *aristotelismul heterodox*[2]. Uitat timp de mai multe secole, el a fost redescoperit de istoricii filosofiei Evului Mediu, primul fiind Ernest Renan[3]. Acesta, în intenţia de a scrie o istorie a influenţei lui Averroes, descoperă existenţa unei şcoli averroiste în secolul al XIV-lea la Paris, iar apoi şi la Padova. Au urmat cercetări ample ale unor medievişti precum Pierre Mandonnet, Maurice de Wulf, Martin Grabmann, Étienne Gilson, Fernand van

2. *Ibidem*, p. 372. Van Steenberghen nu e de acord cu titulatura de *averroism latin* pentru mişcarea intelectuală de la Paris dintre anii 1260 şi 1277, motivând prin caracteristica fundamental aristotelică a acestui curent.
3. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1852.

Steenberghen, R.-A. Gauthier, Roland de Vaux sau Alain de Libera, care au restabilit textele tratatelor filosofilor medievali de orientare aristotelico-averroistă din secolul al XIII-lea. În urma acestor eforturi, a ieşit la iveală valoarea demersurilor de gândire din această perioadă care „este culmea Evului Mediu şi marile sinteze doctrinale pe care le-a produs sunt fructele cele mai preţioase ale vastei mişcări de gândire cunoscută sub numele de «scolastică»"[4].

Până în secolul al XIX-lea, singurele documente care atestau existenţa unei linii de gândire filosofică ce a intrat în conflict cu cea oficială, impusă de prudenţa unui conservatorism oficial, care nu era lipsit, la rândul lui, de eclectism şi de influenţa avicenniană, erau scrisorile de condamnare din 1270 şi 1277 ale episcopului Parisului, Etienne Tempier, precum şi reacţiile de respingere ale Sfântului Toma[5], ale lui Albert cel Mare[6],

4. F. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 7.
5. Sf. Toma din Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, 1270 (trad. de A. Baumgarten, în *Despre unitatea intelectului*, ed. IRI, Bucureşti, 2000, pp. 141-225).
6. Albert cel Mare, *De unitate intellectus*, 1263 ; *De quindecim problematibus*, 1270 (trad. în *Despre unitatea intelectului*, pp. 95-139).

Raymundus Lullus[7] şi ale altor filosofi. Acestea erau urmările unei crize care avea să marcheze definitiv destinul gândirii occidentale, dovezi ale maturizării şi progresului acestei gândiri.

Astăzi averroismul e prezentat ca o erezie doctă, o mişcare heterodoxă, o anticipare istorică a *gândirii libere* sau ca *Aufklärung*-ul medieval. Principalul responsabil pentru considerarea averroiştilor ca eretici este Sfântul Toma care, din nevoia de a demonstra perfectul acord dintre credinţă şi ştiinţă, dintre credinţa creştină şi filosofia lui Aristotel, considerată ca filosofia prin excelenţă, îl califică pe Averroes ca *„non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator"*[8]; însă averroiştii îşi susţineau ideile ca filosofi şi nu ca creştini. Filosofia în Evul Mediu nu avea înţelesul de azi, ca spirit critic ce organizează experienţa într-o viziune unitară a vieţii şi a lumii, ci era o doctrină organică a naturii şi a

7. Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, 1310.

8. „...nu a fost totuşi un peripatetic, ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice" – Sf. Toma din Aquino, *op. cit.*, cap. 3, 59 (trad. rom., p. 180). Sfântul Toma face acest lucru în 1270, după ce în toată cariera sa filosofică se alimentase conceptual din Averroes în privinţa a numeroase doctrine.

cauzelor naturale, care a fost elaborată de Aristotel și pe care musulmanii și creștinii o acceptau, deoarece nici creștinismul, nici islamismul nu erau în măsură să dea omului o doctrină a ordinii cosmice. Atât din Biblie, cât și din Coran lipsește o filosofie a naturii, iar corpusul aristotelic suplinește această lipsă. Acceptând-o, musulmanii, ca și creștinii, au remarcat că această filosofie e destul de diferită de revelația religioasă. În timp ce Avicenna la arabi și Sfântul Toma la gânditorii creștini se străduiau să acorde filosofia aristotelică cu gândirea teologică, Averroes, dimpotrivă, demonstra că, pentru a ajunge la acest acord, e nevoie să se falsifice principiile fundamentale ale metafizicii aristotelice și îl denunța pe Avicenna ca fiind cel mai mare falsificator al lui Aristotel. Averroiștii latini, la rândul lor, se mențineau fideli în interpretarea lui Aristotel, menționând totuși că acesta este rezultatul la care a ajuns rațiunea umană și că nu neagă adevărurile revelate prin credință. Dar faptul că afirmau ceva opus credinței era suficient pentru a fi condamnați.

Care era însă obiectul condamnărilor? Se condamna un corp de scrieri – cele aristotelico-averroiste – sau un corp profesional – magiștrii universitari ce susțineau aceste idei? Pentru a răspunde,

vom studia mai întâi sursele de inspirație ale averroiștilor creștini din Evul Mediu, apoi vom cerceta activitatea lor în epocă, pentru ca ulterior să facem o scurtă analiză a condamnărilor.

1. Sursele averroismului

Specificitatea secolului al XIII-lea provine din *explozia de cunoaștere*, ca urmare a traducerii a numeroase opere științifice și filosofice din arabă și greacă în latină. Descoperirea de maximă importanță care a marcat filosofia europeană în secolele XII-XIV a fost gândirea arabă, sub dublul ei aspect: ca păstrătoare a moștenirii aristotelice și ca sursă de idei și concepții filosofice originale. Fuziunea masivă dintre gândirea păgână (greacă și arabă) și cea creștină are la origine un corpus de traduceri și comentarii făcute de diverși gânditori pe baza textelor lui Aristotel.

Nici Aristotel și nici Averroes n-au parvenit deodată în gândirea occidentală, ci unele părți ale operei lor au fost traduse mai târziu, iar altele deloc. Primele traduceri sunt făcute în secolul al XII-lea de Dominicus Gundissalinus, Ioan din Spania și Gerardus din Cremona, acestuia din urmă datorându-i-se un număr impresionant de traduceri din operele științifice și

filosofice ale lui Aristotel. Traducerile au fost continuate în secolul următor, culminând cu cele ale lui Guillaume de Moerbeke, de care se va folosi Sfântul Toma. *Corpus*-ul aristotelic cunoscut de medievali era un ansamblu teoretic, doctrinal și literar în care scrierile autentice sunt fie înglobate, structurate și preinterpretate de filosofii arabi, fie depășite, deturnate, amplificate printr-o multitudine de apocrife printre care tratatul *Liber de causis*[9] și *Teologia lui Aristotel*, alături de operele filosofilor islamici. Acest *corpus* aristotelic cunoscut de medievali era de fapt un *corpus* filosofic total, ce conținea întreaga gândire elenistică și neoplatonică, rodul sintezei arabe care se inspira din cel puțin șase literaturi: ebraică, siriană, persană, hindusă, latină și greacă[10]. O anumită deschidere religioasă face loc unei înfloritoare vieți intelectuale ce culminează prin Avicenna și Averroes, iar, în comparație cu ea, Europa Occidentală dinainte de secolul al XII-lea poate fi considerată ca subdezvoltată[11].

---

9. Vezi ediția română, trad. Al. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.
10. *Cf.* Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, pp. 99-101.
11. *Cf. idem*, pp. 101-104.

La începutul secolului al XIII-lea, împăratul Frederic al II-lea angajează mai mulţi traducători, în frunte cu Michael Scotus, pentru a transpune în latină textele din arabă şi greacă la curtea sa din Sicilia. O dată cu textele lui Aristotel şi ale altor gânditori arabi sau evrei sunt traduse şi primele tratate din Averroes, în anul 1227[12]. Majoritatea cercetătorilor sunt de acord că acest an reprezintă anul intrării lui Averroes în gândirea creştină, deşi abia în 1240 regăsim primele citări şi trimiteri la filosoful arab, la Guillaume d'Auvergne, care îl menţionează ca *„Averroes, philosophus nobilissimus"*[13], şi în cadrul mai multor comentarii ale lui Albert cel Mare: la tratatele aristotelice *Metafizica*, *De anima*, *De memoria et reminiscentia* şi la tratatul lui Averroes *De substantia orbis*. Ei au fost primii care au resimţit impactul filosofiilor lui Aristotel şi ale gânditorilor arabi, fiind preocupaţi

12. *Cf.* R. De Vaux, „La Première entrée d'Averroës chez les latins", în *RSPT*, 1933, p. 241. R.A. Gauthier nu este de acord însă cu această dată fixă, datorită numeroaselor inadvertenţe – *cf.* R.A. Gauthier, „Notes sur les débuts (1225-1240) du premier «Averroïsme»", în *RSPT*, 66 (1982), pp. 321 *sqq*.
13. Guillielmi Alverni, *Opera omnia*, ed. Venetiis, 1674, *De universo*, I, p. 851 b.

de amenințarea gândirii păgâne și islamice față de credința creștină.

Modul în care este percepută filosofia islamică în Occident se mulează pe percepția generală a celuilalt. Ca urmare, reprezentantul ei cel mai des citat în Europa, Averroes, nu mai este judecat prin perspectiva scrierilor sale, ci devine un arhetip pentru tot ce înseamnă filosofie păgână și, mai mult, pentru un anumit gen de filosofie imanentistă și pentru negarea suprarealului[14].

Filosoful arab Ibn Ruşd, cunoscut de latini ca Averroes, a avut o influență considerabilă în lumea arabă și iudaică, precum și în Europa. La cererea califului Abu Ya'qub Yusuf, a produs o serie de sinteze și comentarii la majoritatea operelor aristotelice și la *Republica* lui Platon. Primele au fost încorporate în versiunile latine din operele complete ale lui Aristotel. Pe lângă acestea, a scris o serie de lucrări științifice în continuarea tratatelor naturale aristotelice, dar comentariile sale au fost cele care l-au impus; averroismul este încă din cadrul Islamului

14. *Cf. Dicționarul Littré*, citat de Jean Jolivet în „Averroès et nous" din *Multiple Averroes*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pp. 7-10.

o structură de gândire care exprimă un conflict intern cu raţionalitatea, între *kalâm* (credinţă) şi *falsafa* (filosofie), conflict ce va fi purtat şi în Europa, o dată cu traducerile din arabă.

În preajma perioadei 1270-1277 erau deja traduse[15] în latină *Fizica* şi *Metafizica*, tratatele *Despre suflet* şi *Despre cer* ale lui Aristotel cu comentariile lui Avicenna şi Averroes, o mare parte din dialogul *Timaios* al lui Platon comentat de Chalcidius, *Sursa vieţii* (*Fons vitæ*) de Avencebrol şi *Comentariul la visul lui Scipio* (*In somnium Scipionis comentarium*), alături de *Cartea despre cauze* (*Liber de causis*) şi *Teologia lui Aristotel*, ultimele două fiind compilaţii atribuite lui Aristotel, prima din Proclos, a doua din Plotin. În acest mediu apare figura intelectuală a lui Boetius din Dacia.

2. Dezvoltarea averroismului

Iată, aşadar, care sunt sursele folosite de susţinătorii aristotelismului heterodox de inspiraţie arabă începând

15. O listă completă a traducerilor se găseşte în lucrarea editată de Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1974, pp. 35-41.

cu a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Aceştia erau în principal magiştrii din învăţământul universitar, cunoscători ai textelor aristotelice. Principalele centre de dezvoltare ale averroismului au fost la Paris şi Padova, dar Facultatea de Arte din Paris iese în evidenţă datorită marilor controverse în care a fost implicată. Principalele aserţiuni ale averroismului (că creaţia materiei şi spiritului este necesară şi eternă, că există doar un suflet intelectiv pentru toţi oamenii, afirmarea determinismului psihologic) duc la concluzia că raţiunea şi filosofia sunt superioare credinţei şi cunoaşterii bazate pe credinţă. În complexitatea sa, averroismul reprezintă totodată un model al lumii, o etică, un ideal intelectual şi o filosofie politică.

La Paris, Universitatea era deja în mijlocul unei situaţii tensionate în momentul pătrunderii textelor lui Averroes; aceasta ca urmare a condamnărilor textelor aristotelice de la începutul secolului (în 1210 şi 1215) şi a unei greve universitare din 1229. În ciuda condamnărilor, în Universitate se preda şi se studia Aristotel, iar în 1252-1255 se introduce chiar obligativitatea studierii unor opere aristotelice[16];

16. *The Natural Books of Aristotle in the Arts Curriculum at the University of Paris in 1255*, traducere din latină în

totuşi, până în 1240, producţia de literatură filosofică se raportează aproape exclusiv la logică[17]. În jurul anului 1245, Roger Bacon, venind de la Oxford, predă la Paris şi scrie o serie de comentarii la *Fizica* şi *Metafizica*. Avem de-a face în această perioadă cu un *aristotelism eclectic*, după cum consideră F. van Steenberghen[18].

Apogeul aristotelismului în secolul al XIII-lea e marcat de cenzurile universitare din 1270 şi 1277. Acestea îi priveau în primul rând pe Siger din Brabant şi pe Boetius din Dacia, reprezentanţii liniei de gândire averroiste de la Facultatea de Arte. Nu suntem în posesia unor detalii consistente despre originile averroismului parizian, dar îl putem situa între 1260 şi 1265[19].

Siger din Brabant studiază la Facultatea de Arte din Paris între 1255 şi 1257, când această facultate îşi câştigase deja autonomia[20]. În 1266, el apare ca

---

engleză în *A Source Book in Medieval Science*, *op. cit.*, pp. 43-44.

17. F. van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 132-151.
18. *Ibidem*, pp. 181-189.
19. *Cf.* F. van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 357-362.
20. *Cf.* F.X. Putallaz, Ruedi Imbach, *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Éditions du Cerf, Paris, 1997, pp. 23-27.

principal animator al grupului de magiștri și studenți care manifestă tendințe intelectualiste. El scrie în prima sa perioadă, până în 1270, mai multe texte de logică și comentarii la texte aristotelice, printre care *Quaestiones in tertium de anima*[21], unde Siger propune o concepție de inspirație averroistă asupra sufletului, serios opusă învățăturilor creștinismului. Tânărul magistru nu este preocupat în acest tratat de consecințele religioase ale concluziilor sale, el apărând teza unității intelectului posibil pentru toți oamenii. Ca urmare a condamnării din 1270, lucrării Sfântului Toma *De unitate intellectus contra averroistas*[22] Siger îi răspunde, în 1273, cu lucrarea *De anima intellectiva*, care este mai apropiată de doctrina aristotelică originală, pledând în favoarea unicității intelectului. După 1270 scrie *Tractatus de aeternitate mundi*[23] (1272) și *Quaestiones in Metaphysicam* (1273), texte de maximă importanță pentru dezbaterile din epocă. În *Tratatul despre eternitatea lumii* el prezintă o lume care este eternă prin eternitatea

21. Tradus de A. Baumgarten în *Despre unitatea intelectului*, pp. 227-243.
22. Tradus în *Despre unitatea intelectului*, pp. 141-225.
23. Tradus în *Despre eternitatea lumii*, pp. 99-123.

speciilor inteligibile, în speţă prin eternitatea speciei umane; această lume este o lume necreată, ceea ce contravine flagrant creştinismului. Ultima operă cunoscută a lui Siger este *Quaestiones super librum de causis* (1275-1276), care înglobează un vast câmp al metafizicii, ocupându-se mai ales de probleme de teologie filosofică, în care este vorba de cauza primă; totodată, critică teoria platoniciană a ideilor. Situaţia se precipită spre 1276, iar Siger părăseşte Parisul înaintea pronunţării condamnărilor din 1277 de către episcopul parizian Étienne Tempier. Judecat ca eretic, achitat de Inchiziţie, se va retrage la Orvieto, unde, mai apoi, va sfârşi în mizerie ucis de un călugăr fanatic, cel puţin aşa cum le place cronicilor religioase să descrie moartea inamicilor Bisericii şi ai puterii[24].

Boetius din Dacia, mult mai puţin cunoscutul partizan al şcolii averroiste pariziene, este şi el vizat de condamnarea din 1277. Magistru al învăţământului parizian, scrie o serie de lucrări de logică şi gramatică speculativă, comentarii la texte aristotelice şi opuscule în care îşi exprimă propriile concepţii. Deşi au fost recuperate puţine din lucrările lui, ne putem totuşi face o idee despre filosoful danez. În

24. *Cf.* F.X. Putallaz, Ruedi Imbach, *op. cit.*, p. 173.

1932, Martin Grabmann publică două opuscule[25]: *De summo bono sive de vita philosophi* și *De somniis sive de somnium divinatione*, ambele de o valoare remarcabilă pentru perioada pe care o discutăm. Primul, *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, este considerat „manifestul cel mai radical al unui program de viață naturalist"[26], expunerea detaliată a idealului uman intelectual ce decurge din concepția filosofică averroistă despre eternitatea lumii și unitatea intelectului. În al doilea tratat, *Despre vise*, magistrul dă o explicație fiziologică viselor, respinge divinația, dar admite că prin vise se pot afla anumite evenimente viitoare. G. Sajò[27] descoperă în 1954 tratatul *De aeternitate mundi*[28], care face o analiză lucidă a disputei pe problema eternității lumii și dă soluția indiferenței logice dintre filosofie și credință.

---

25. Martin Grabmann, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien", în *ADHLMA*, IV, 1932, pp. 287-317.
26. P. Mandonnet, „Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *RSPT*, 22, 1933, p. 250.
27. G. Sajò, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapesta, 1954.
28. Tradus în *Despre eternitatea lumii*, pp. 125-169.

Deşi, sub influenţa autorităţilor religioase, în urma condamnărilor din 1270 şi 1277, precum şi a persecuţiilor ce au urmat, averroismul latin dispăruse cu totul din Universitatea pariziană, el reapare spre sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea. În acest sens, un foarte energic continuator al lui Siger din Brabant la Paris a fost Jean de Jandun. El a avut un rol important în sistematizarea şi propagarea ideilor averroiste în Europa. Numeroasele sale scrieri au ajuns în universităţi (Padova, Oxford), unde au format adepţi ai averroismului.

Al doilea loc în care averroismul latin a înflorit a fost Italia, mai ales la universităţile din Padova şi Bologna. Foarte influente au fost aici scrierile lui Jean de Jandun. Datorită atmosferei mai destinse, aici, averroismul s-a putut dezvolta până în secolul al XVI-lea[29]. Printre primii care au îmbrăţişat aceste idei se numără Pietro d'Abano, autorul tratatului *Conciliator*, acuzat ca eretic pentru magie şi astrologie; el e continuat de Paolo Veneto, deschizătorul unui nou capitol al averroismului, alături de Nicoletto

29. *Cf.* Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Università degli studi di Padova. Centro Aristotelico, Firenze, 1958, pp. 443-455.

Vernia, Alessandro Achillini, iar mistica averroistă îl influențează și pe Pico della Mirandola. Renașterea a găsit o bună susținere argumentativă în teoriile averroiste, în disocierea religiei de știință. Influența esențială a averroismului asupra gândirii europene, mai ales în ce privește domeniul politicii, s-a produs prin Dante și Marsilio de Padova, creatorii averroismului politic și ai punerii în circulație a principiului separării puterilor în stat. Sub influența multiplelor respingeri, averroismul din Italia devine un averroism „mundan"[30], adică raționalist și politic.

Din secolul al XIV-lea regăsim nuclee de gândire averroistă în multe din centrele universitare europene, inclusiv în Europa Centrală (Erfurt, Cracovia)[31]. După Renan, stingerea averroismului coincide cu victoria certă a gândirii critice, experimentale asupra rațiunii scolastice și a logicii sale închisă în sine, dar și cu întărirea ortodoxiei religioase la Veneția și Padova[32].

---

30. Jean-Paul Charnay, „Le dernier surgeon de l'averroïsme en Occident", în *Multiple Averroès*..., p. 335.
31. *Cf.* Zdsislaw Kuksewicz, „L'influence d'Averroès sur des universités en Europe Centrale", în *Multiple Averroès*..., pp. 275-282.
32. *Cf.* Jean-Paul Charnay, *op. cit.*, p. 336.

3. Condamnările averroismului

Revenind la condamnările din 1270 şi 1277, putem spune că ele au o deosebită semnificaţie pentru istoria filosofiei, certificând şi sintetizând o paradigmă de gândire sub multiplele sale aspecte. Pentru a înţelege mai bine sensul condamnărilor, trebuie să precizăm mai întâi că aceia pe care îi priveau erau magiştrii de la Facultatea de Arte din Paris; „artele" erau luate în sensul clasic, antic. În Evul Mediu, artele liberale reprezentau de fapt ştiinţa profană (*trivium*: gramatică, logică, retorică, şi *quadrivium*: aritmetică, geometrie, astronomie, muzică), iar Facultatea de Arte era considerată un stadiu preparator pentru Facultatea de Teologie; dar ea avea să-şi câştige în scurt timp autonomia. Sunt momentele în care gândirea speculativă începe să se diferenţieze de cea religioasă şi să-şi reclame propria poziţie, demers ce va continua timp de mai multe secole.

Reacţia mediilor tradiţionale de gândire faţă de aceste idei a mers de la a condamna esenţial noutăţile arabe până la a sancţiona doar debordările. Pentru că şi-au permis libertăţi mai mari decât cele îngăduite, magiştrii parizieni au trebuit să suporte intervenţiile cenzurii, care erau numeroase şi diverse.

Luca Bianchi[33] le împarte în trei clase: asupra cărților, asupra ideilor, asupra persoanelor. Asupra cărților se mergea de la limitarea utilizării didactice până la arderea tuturor exemplarelor; asupra ideilor se impuneau limitări didactice și cenzuri doctrinare; oamenii erau intimidați, judecați și sancționați. Adesea aceste condamnări erau pronunțate în grabă, așa cum e cazul celei din 1277: fiecare dintre cei șaisprezece membri ai comisiei a fost însărcinat cu o parte din muncă, iar propozițiile extrase au fost alăturate de-a valma, fără nici un efort de organizare[34]. Condamnarea de la 7 martie 1277 era rezultatul unei anchete grăbite și dezordonate, care trăda spiritul partizan al episcopului Parisului, Étienne Tempier, și al altor câțiva teologi, majoritatea franciscani; cu ocazia acestei condamnări erau vizate nu numai noile idei de origine arabă, ci și o sumă de alte propoziții neoplatonice, aristotelice, precum și unele cărți cu

33. Luca Bianchi, „Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIII[e] siècle", în *ADHLMA*, 63, 1996, pp. 46-78.

34. *Cf.* F. van Steeberghen, *op. cit.*, p. 483; și Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977, p. 318.

tematică imorală. Documentul reprobator dă o imagine injustă, mult mai sumbră decât realitatea, asupra învăţământului de la Facultatea de Arte. Recunoscându-se aceste deficienţe, la doi ani după canonizarea Sfântului Toma, la 14 februarie 1325, episcopul Étienne de Bourret anulează cele 63 de teze care atingeau anumite doctrine tomiste.

În ceea ce priveşte acuzaţiile propoziţiilor filosofice, ele au ca substrat „doctrina dublului adevăr", formulare tendenţioasă exprimată la începutul *syllabus*-ului din 1277, prezentă şi la Sfântul Toma. Prin această acuzaţie, Étienne Tempier aprecia că averroiştii afirmă unele lucruri ca adevărate potrivit filosofiei, nu şi credinţei catolice: *quasi sint duae contrariae veritates*[35]. Expusă explicit şi condamnată de Raymundus Lullus[36], doctrina constă în afirmarea existenţei a două adevăruri: unul în conformitate

35. *Opiniones duecentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae 1277, Martii, Parisiis*, în *Despre eternitatea lumii*, p. 198.
36. *Cf.* Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, în *Opera latina*, 1978.

cu credința, celălalt potrivit filosofiei. Această caracterizare nu-și găsește motivația în nici unul din textele averroiștilor[37], nominalizați fiind Siger din Brabant și Boetius din Dacia ; dimpotrivă, și ei recunoșteau contrarietatea acestor propoziții discutate și își afirmă clar poziția filosofică. Ei recunoșteau supremația afirmațiilor ce țin de credință și sancționau doar încercările unor teologi de a face ca aceste adevăruri să decurgă din rațiune[38]. În același timp ridică și o problemă ce va stârni numeroase dispute și va fi obiectul multor cărți în filosofia europeană : *în ce fel teologia poate fi știință?*– și, ca o consecință colaterală : *în ce fel filosofia poate fi știință ?*

Este evident că reacția teologilor catolici era cauzată de amenințarea pe care o aduceau noile idei „păgâne" la adresa concepției tradiționale. Putem afirma că au avut dreptate în a se îngrijora, și aceasta din două motive : explicațiile de origine aristotelică erau mult mai simple și dădeau seama de relațiile fizice ale obiectelor într-o manieră organică, iar

37. *Cf.* Étienne Gilson, „Boèce de Dacie et la double vérité", în *ADHLMA*, 30, 1955, pp. 81-99.
38. *Ibidem*, pp. 92-93.

istoria gândirii a înclinat tot mai mult, după acest moment, spre naturalism şi materialism, spre intelectualism şi spre umanism. Însă condamnările vor avea un dublu efect negativ asupra celor care le-au emis: vor mobiliza adepţii noilor idei să se asocieze în şcoli şi vor rupe armonia dintre credinţă şi raţiune. Din acest moment, partizanii explicaţiilor raţionale îşi vor valoriza propriul sistem, ajungând să impună, printre altele, noul model uman: acela al intelectualului.

II. *Etica averroistă, sau modelul intelectual*

În epocă, averroismul a influenţat diversele sfere ale gândirii, de la concepţiile fizice şi psihologice la politică şi viaţa religioasă, dar impactul cel mai puternic şi mai persistent s-a manifestat în domeniul eticii, prin impunerea idealului uman intelectual. Aceasta este motivaţia unei tentative de analiză a unui fenomen particular, dar care a impregnat întreaga istorie occidentală: apariţia *intelectualilor* în secolele XIII-XIV. Semnificativ pentru acest moment nu este atât discursul filosofic asupra problemei de

opțiune morală, cât faptul în sine care îi este constitutiv intelectualului așa cum este: *experiența gândirii*. După cum arată și Alain de Libera, cuvântul *intellectualis* aplicat unei persoane nu avea nici o semnificație în Evul Mediu[39]. Astăzi însă identificăm sub acest termen, pe de o parte, o *tipologie umană*, iar pe de altă parte, un *grup de oameni* bine delimitat: cel al profesioniștilor gândirii, al magiștrilor, *litterati*.

Impunerea idealului moral intelectual filosofic era contraponderea la idealul monastic religios. Putem afirma, așadar, că aceasta este cea mai puternică sursă a conflictului între teologi și cei care frecventau Facultatea de Arte din Paris. Societatea bazată pe privilegiile religioase se vedea direct amenințată de un model concurent, consistent și mai permisiv. Acesta este unul din primele momente în care doctrina religioasă creștină ca etică este pusă sistematic sub semnul întrebării de pe o poziție cvasineutră, aceea a gândirii gratuite.

39. *Cf.* Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, pp. 9-10.

1. Originea modelului intelectual

Deşi o noutate şocantă pentru secolul al XIII-lea, modelul uman intelectual are o lungă istorie, tema superiorităţii gândirii fiind prezentă încă de la presocratici sub forma λόγος-ului. Etica averroistă este legată de acest λόγος prin Aristotel: acesta este cel mai înalt scop al vieţii umane în filosofia Stagiritului.

Încă de la începutul *Eticii nicomahice*, Aristotel afirmă: „Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine..."[40]; astfel, unii oameni caută *plăcerea*, alţii, *onoarea*, alţii, *bogăţia*, iar alţii urmăresc o viaţă în *contemplare*. Aceste tipuri de bine căutate de indivizi corespund diferitelor trepte ale dezvoltării sufletului. Nu este vorba de un bine universal, aşa cum ar vrea Platon, ci de binele care se raportează la un subiect: binele pentru om. Acesta trebuie să fie ultim şi suficient în sine, ceva care doar prin sine face viaţa demnă de a fi aleasă. În cartea a X-a[41], Aristotel pune pe această poziţie viaţa în contem-

40. Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094a 1-18.
41. *Ibidem*, 1095b 14-1096a 10.

plare. Cea mai înaltă facultate de care dispune omul – și numai el – este cea intelectivă, ca urmare, ea poate fi considerată un deziderat moral.

Eticii aristotelice i se adaugă influența modelului arab, cu propriile presupoziții cosmologice, astrologice, psihologice și etice. Și în islam, ca și în creștinism, raționalismul ajungea deseori la conflicte cu credința, diferențiind două grupuri de gânditori : cei ce se ocupau cu *falsafa* și cei care țineau de *kalâm*. În general, prin *falsafa* se înțelegea traducerea de texte și comentarea lor, dar această ocupație avea legătură și cu anumite dimensiuni profetice ale unui model moral prezent în unele religii care se întâlneau pe tărâmurile arabe[42]. Baza teoretică a acestui gen de acțiune stă în textele aristotelice traduse de arabi.

Există în mod clar și contribuții proprii filosofiei arabe și vom menționa în acest sens un concept din *Colliget*-ul lui Averroes : acela de *ijmā'*[43]. Acesta reprezintă, pe de o parte, totalizarea facultăților sufletului care determină facultatea mișcării spontane a anima-

42. *Cf.* Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 98-142.

43. *Apud* Simone van Riet, „Averroès et le problème de l'imagination prophétique", în *Multiple Averroès...*, pp. 167-171.

lelor, iar pe de altă parte, calitatea profetică, acţiunea asupra materiei exterioare. Conform lui M.S. Pinès[44], acest concept a fost introdus datorită aspectului foarte diferit de cel de azi al *Corpus*-ului aristotelic.

Această etică derivă în mod direct din teza unităţii intelectului şi din analogia dintre suflet şi cer[45]. În contextul epocii, experienţa singurătăţii nu era o temă de meditaţie filosofică majoră, ceea ce explică ideea actualizării incomplete a eului[46]. Dar propria activitate determina individuarea sufletului şi, ca urmare, pluralitatea sufletelor. Filosofia, gândirea înseamnă deci autoindividuare, şi aici putem regăsi nucleul conflictului între concepţia tradiţională şi noile structuri de gândire. Divergenţele legate de aspecte superficiale, uneori minore, legate de unele aspecte textuale sau de unele constatări de natură acoperă diferenţa esenţială, de paradigmă a gândirii. Rezolvarea conflictului va fi defavorabilă teologiei creştine tradiţionale, în sensul că idealul moral al

44. *Multiple Averroès*..., p. 171.
45. Referitor la problema unităţii intelectului şi cea a analogiei dintre suflet şi cer, vezi Postfaţa dlui Al. Baumgarten la *Despre unitatea intelectului*, pp. 279-341.
46. *Cf. ibidem*, pp. 340-341.

comuniunii va fi înlocuit de cel al individuației. Acesta se va baza pe un sistem de principii care va lua forma unei etici intelectualiste.

2. Portretul intelectualului averroist: *De summo bono sive de vita philosophi*

Cea mai clară expunere a eticii aristotelismului heterodox parizian o găsim în opusculul lui Boetius din Dacia *De summo bono sive de vita philosophi*. Putem spune că documentul este de maximă importanță din două motive: el sintetizează o paradigmă morală și, în același timp, este sursă pentru numeroase discuții în perioada în care a apărut. Teza sa centrală, superioritatea filosofului față de teolog și a intelectului față de credință, este condamnată explicit, la 1277, în mai multe locuri[47]:

1. *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae.*

6. Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. [...]

47. În unele ediții ale *Condamnărilor*, Boetius din Dacia este menționat ca *Principalis assertor istorum articulo*

170. *Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*[48].

Tratatul a fost scris probabil în jurul anului 1270 şi are o formă continuă, unitară. Nimic nu indică faptul că el ar face parte dintr-o operă de dimensiuni mai mari. Textul tratatului a fost descoperit relativ târziu[49] şi publicat de Martin Grabmann în 1932[50].

De la început autorul vrea să facă o distincţie care va fi ignorată de criticii săi: el vorbeşte despre binele suprem care este posibil pentru om, şi nu despre Binele Absolut, care ar fi Dumnezeu: *Non*

---

rum fuit quidam clericus Boetius appellatus (*Paris, Nat. lat. 16533*, fol. 60), *cf.* Roland Hissette, *op. cit.*, p. 12.

48. Roland Hissette, *Enquête...*, pp. 15, 23 şi 263; împreună cu traducerea în *Despre eternitatea lumii*, pp. 201 şi 223.

49. Primele date despre texte în Martin Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, München, 1924, pp. 24 *sqq.*

50. Martin Grabmann, „*Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*", în 1) *ADHLMA*, 6, 1932, pp. 287-317; 2) *Mittelalterliches Geistesleben* II, München, 1936, pp. 200-224.

dico summum bonum absolute...[51]. După ce reiterează teoria ordinii graduale a facultăților sufletului în funcție de gradul lor de complexitate, teorie aristotelică, de altfel[52], Boetius concluzionează că, pentru om, cea mai înaltă facultate este cea intelectuală. Ca urmare, binele suprem accesibil omului trebuie să pornească de la această facultate, iar pentru că este cel mai bun el este numit divin[53].

Magistrul danez face apoi o distincție între două feluri de intelect (sau două părți ale intelectului): *intellectus speculativus* și *intellectus practicus*. Fiecăruia dintre ele îi corespunde un fel de bine. Intelectul contemplativ își atinge maximul în contemplare, în timp ce intelectul practic se actualizează pe deplin în alegerea acțiunii celei mai bune[54]. Prin contemplare se poate atinge binele suprem, cunoașterea adevărului și desfătarea în el, iar prin acțiune, intelectul pune în practică acest bine. Fiind cel mai înalt bine pentru om, el trebuie să corespundă cu fericirea, care este

51. „Nu mă refer bunul suprem în sens absolut..." (trad. n., p. 9).
52. Aristotel, *De anima*, 413a 22-27, 414a 29-415a 12.
53. „*Divinum autem in hominem vocat intellectum*", (trad. n., p. 11).
54. Aristotel, *Politica*, III, 1274b 31-1288b 7.

dată de la Dumnezeu. Evitarea acestui bine şi căutarea altor delectări reprezintă deci un păcat. În timp ce mulţi oameni urmează patima dezordonată, unii studiază înţelepciunea şi caută desfătarea intelectuală. Pentru Boetius, aceştia trăiesc potrivit ordinii naturale. Deci filosoful e cel care atinge starea de beatitudine prin demers intelectual. El este virtuos din trei motive: cunoaşte viciul şi virtutea, a gustat din desfătarea maximă şi respinge desfătările sensibile, iar în facultatea de înţelegere şi contemplare nu există viciu; *ideo philosophus est facilius virtuosus quam alius*[55].

Cunoaşterea are întotdeauna tendinţa de a se apropia de cauze, de ceea ce este prim în ordinea cognoscibilităţii şi realităţii. Ca atare, ajunge să cunoască cauza primă, universală şi eternă, principiul lumii, care, spune Boetius, este Dumnezeu. Filosoful ajunge să admire şi să iubească această cauză, el fiind sursa tuturor bunurilor, deci şi a bunurilor maxime. Iubirea filosofului faţă de acest bine suprem este, prin urmare, maximă.

În final, autorul dă şi o definiţie pentru filosof: *Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acqui-*

55. „De aceea, virtuos, mai degrabă decât alţii, e filosoful" (trad. n., p. 27).

sivit optimum et ultimum finem vitae humanae[56]. Binele suprem este reidentificat cu Dumnezeu.

Putem observa din textul tratatului că Boetius face eforturi pentru a scoate în evidență că modelul uman propus de el nu se opune credinței creștine, ci caută să o urmeze. Însă interpretarea sensului în care e scris tratatul lasă loc unor discuții. În secolele XIII-XIV, ca și acum după redescoperire, gândirea autorului este considerată când păgână și raționalistă, când în deplină concordanță cu credința. Pierre Mandonnet considera că „este raționalismul cel mai pur, cel mai limpede și cel mai hotărât pe care îl putem întâlni. [...] Raționalismul Renașterii, cu gândirea și limbajul său diluate, nu a produs, după cât pot judeca, nimic comparabil"[57].

Textul stă sub aceste două aprecieri într-o poziție echidistantă și aceasta este de fapt întreaga problemă a averroismului. Autorul nu neagă nici nemurirea sufletului, nici creația lumii, ci ia o altă poziție față de credință: o ignoră. Această ignorare este mai

---

56. „Eu numesc filosof pe orice om care trăiește potrivit cu dreapta ordine a naturii și care a atins scopul cel mai bun și ultim al vieții umane" (trad. n., p. 27).
57. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 250.

degrabă o abstracţie a gândirii, un fel de punere între paranteze; ea nu aduce astfel nici un fel de atingere credinţei. Ameninţarea resimţită de teologi vine din voluptatea raţiunii pe care o slăveşte şi Boetius, la fel ca Averroes[58]. Ei nu numai că fac abstracţie de credinţă, dar nici nu se simt nefericiţi în lipsa ei.

Că lucrurile stau aşa ne-o demonstrează studierea altor texte din acea perioadă. Definiţia binelui din tratatul lui Boetius corespunde cu cea dintr-un tratat similar ca temă al lui Albert cel Mare, *Quaestiones de bono*, unde marele teolog declară că toate creaturile sunt ordonate în raport cu un scop, iar acest scop este bun[59]. Este vorba despre acelaşi bine suprem relativ la fiinţele create, în particular pentru om, iar cea mai nobilă parte a omului este intelectul. Dar acesta este tot timpul relaţionat cu divinitatea, astfel încât importanţa lui este mult diminuată.

---

58. Étienne Gilson, *Filozofia Evului Mediu*, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 525.
59. *Omne creatum est ordinatum ad finem [...] Finis autem est bonum...* – Albert cel Mare, *Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1-10)*, f. 311, 16-22, ed. Henricus Kühle, Bonnae Sumptribus Petri Hanstein, Bonn, 1933, p. 10.

3. Între credință și filosofie

Dacă e să căutăm ce înseamnă acest adevărat cult al rațiunii pe care îl practică Boetius din Dacia în tratatul său, vom face apel la Siger din Brabant, ale cărui texte, mai numeroase, ne pun în fața unui lucru curios[60]. Acest cult al rațiunii era de fapt un cult al tradiției filosofice; în ambiția de a face filosofie nu era pe primul-plan ambiția de a revoluționa domeniul filosofiei, ci mai degrabă de a căuta ce gândesc filosofii relativ la o anumită problemă: *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*[61]. Acest fapt își are explicația în marea afluență de texte valoroase prin traducerile din acea perioadă, ceea ce determina studiul lor într-un ritm alert, concurent unor creații proprii.

Dar, după cum s-a mai spus, asumarea acestor poziții genera uneori contradicții cu doctrina reli-

60. F. van Steenberghen, *op. cit.*, p. 383.

61. „Chestionând intențiile filosofilor în această < problemă > mai mare decât < alte > adevăruri, cum să procedăm în mod înțelept (filosofic)" – Siger din Brabant, *De anima intellectiva*, c. VII, ed. Mandonnet, p. 164.

gioasă. Chiar Albert cel Mare o spune: *Theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis*[62]. Pentru Sfântul Toma, teologia trebuie să călăuzească filosofia, iar când aceasta din urmă ajunge la afirmaţii contrare credinţei, trebuie să le reformuleze. Pentru a evita conflictele, Facultatea de Arte a Universităţii pariziene adoptă, la 1 aprilie 1272, un nou statut[63]. Acesta este mai degrabă o formulă diplomatică prin care se interzice abordarea temelor pur teologice cu mijloacele raţiunii naturale (de exemplu: Trinitatea, întruparea etc.). În tratatul *De mundi aeternitate*[64], Boetius din Dacia susţine autonomia filosofiei faţă de teologie. Pentru Paul Wilpert[65], problema eternităţii lumii este doar o exemplificare a relaţiei dintre credinţă şi raţiune care demonstrează că între ele nu există contradicţie. Această demonstraţie se bazează, pe de o parte, pe diferenţa

62. Albertus Magnus, *Comentarium in Metaphysicam*, XI, tr. 3 c. 7.
63. Edward Grant, *A Source Book*..., pp. 44-45.
64. Trad. în *Despre eternitatea lumii*, pp. 125-169.
65. Paul Wilpert, „Boethius von Dacien – Die autonomie des Philosophen", în *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen (Miscellanea Medievalia)*, Berlin, 1964, p. 138.

dintre căile de a găsi adevărul – credința prin revelație, cunoașterea prin rațiune –, iar pe de altă parte, pe ideea că interogația asupra fiecărui domeniu trebuie să vină din interiorul domeniului, și nu din alt domeniu. Fiind date surse diferite și modalități de argumentare diferite, rezultatele pot fi contradictorii.

Filosoful este în același timp subiect cunoscător și creștin, un reprezentant al științei înființate de rațiunea naturală care vede pericolul credinței fără rațiune. Luând distanță, el decide să vorbească *secundum philosophos* fără a prejudicia adevărurile credinței.

4. Idealul nobleței: *magnanimitas*

Ca filosof și doar ca filosof, Siger din Brabant n-ar fi abordat o temă cum este aceea a nobleței și umilinței dacă un text din Aristotel nu i-ar fi dat ocazia. Este vorba de μεγαλοψυχία din *Etica nicomahică*[66], termen tradus în latină prin *magnanimitas*. La Aristotel, μεγαλοψυχία este o virtute, dar nu are un domeniu strict precum celelalte virtuți, ci apare ca o virtute cvasiglobală, manifestată în toate celelalte

66. Aristotel, *Etica nicomahică*, 1123a 34-1125a 35.

virtuți ca o conștiință a virtuții. Oamenii care au această virtute se deosebesc de ceilalți prin ținută și comportament.

Dificultatea acceptării ei ca virtute devenise deja clasică, fiind comentată și de Sfântul Albert și de Sfântul Toma: dacă noblețea este o virtute, așa cum zice Aristotel, atunci umilința mai poate fi virtute? – și invers: dacă umilința este o virtute, așa cum spun teologii, atunci noblețea mai poate fi virtute? Aceștia doi rezolvaseră problema ca niște teologi, evitând planul rațional[67].

În prima dintre *Quaestiones morales*, Siger abordează această temă și, apelând la textele aristotelice, arată că virtutea trebuie să fie o dispoziție maximă a celor perfecți, iar umilința este a celor imperfecți[68]. Căutarea măreției, *magnanimitas*, este idealul oamenilor care doresc onoarea. Iată deci că avem de-a

67. *Cf.* R.-A. Gauthier, „L' Aristotélisme intégral: redécouverte de l' aristocratisme aristotélicien", în *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1951, p. 471.

68. Siger de Brabant, *Quaestiones morales*, qu. 1, obj. 2, în *Écrits de logique, de morale et de physique*, édition critique Bernardo Bazán, Louvrain, Paris, 1974, p. 98.

face cu două feluri de virtuți : o mare virtute pentru oamenii mari și una mică pentru oamenii mici[69]. Necesitatea admiterii ambelor virtuți vine din faptul că oamenii nu sunt toți la fel de puternici – pentru unii, căutarea măreției sufletești poate fi o speranță, iar pentru alții, o disperare.

Pentru intelectualul secolului al XIII-lea, *magnanimitas*este o virtute dătătoare de inițiativă, o pasiune însetată de a spera. Ea reprezintă spiritualitatea laică a intelectualului care, refuzând modelul monastic, îl caută pe Dumnezeu indirect, prin mijlocirea omului și a lumii.

Redescoperirea aristocratismului aristotelic va avea un ecou îndelungat. La Dante, viața în conformitate cu intelectul devine scopul oricărei societăți umane[70]. Meister Eckhart va renunța la umilința care îi cere lui Dumnezeu să se încline[71]. *Magnanimitas* la Eckhart este grandoarea sufletului gol de orice lucru creat, noblețea detașării totale; literalmente, este măreția

69. *Cf.* R.-A. Gauthier, *op. cit.*, p. 480.
70. Dante, *De monarchia*, I, 3, 1.
71. *Cf.* Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet*, Predica 15, trad. de Sebastian Maxim, Editura Polirom, Iași, 2003; Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990, pp. 283-284.

vidului care, în puritatea sa absolută, îi face locul natural lui Dumnezeu[72].

5. Intelectualii

Referitor la secolul al XIII-lea, trebuie spus că latura teoretică a acestui principiu moral a fost susţinută pe partea practică de un număr de indivizi care profesau acest stil de viaţă.

În urma ascensiunii oraşelor, cetăţenii cu preocupări identice sau apropiate se organizau în bresle şi corporaţii[73]. Universitarii se constituiau, la rândul lor, într-o corporaţie, fiind numiţi *clerici*, la începutul secolului fiind supuşi episcopului, pentru ca mai apoi să-şi câştige independenţa. La separarea de domeniul ecleziastic, ei îşi iau numele de *filosofi*, după cum era numit Aristotel în comentariile arabe şi latine[74]. Folo-

72. Meister Eckhart, *Sermo paschalis*, § 7, Sturlese, p. 140, 13-14.
73. Jacques Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. N. Ghimperţeanu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, pp. 80-133.
74. După cum se ştie, numele lui Aristotel era deseori înlocuit cu *Filosoful* (cu majusculă), în timp ce *Comentatorul* era Averroes.

sirea comună a numelui de *filosof* pentru intelectuali începe cu textele averroiștilor în care era descris, devenind „cel mai riguros ideal al intelectualului"[75].

Această corporație universitară își câștigă pe rând independența față de puterea ecleziastică și de cea laică, construindu-și o identitate proprie, deseori diferită de la o universitate la alta, mai ales în privința sistemului de cursuri și de examinare. Cursurile erau constituite în principal din studii și comentarii la texte. Periodic se organizau dispute, la care luau parte toți studenții. Dincolo de specificațiile universitare, cei ce făceau parte din clasa universitarilor, studenți și profesori, aderau la o tradiție care includea divertismente colective ca petrecerile de doctorat și ceremonialele de admitere.

Dificilul echilibru dintre credință și rațiune cu care se confruntau intelectualii averroiști este dublat de atacurile antiaristotelice în sprijinul teologiei ale lui Albert cel Mare și Toma d'Aquino și de respingerea totală a lui Aristotel de către augustinism. Chiar dacă demersurile lor raționale erau făcute în numele unei spiritualități creștine, ele nu erau acceptate de autoritățile religioase.

---

75. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 130.

Intelectualul, în același timp savant și profesor, este doar un aspect al gândirii medievale, un tip printre alte tipuri în căutarea aceleiași experiențe: aceea a reflecției libere.

III. *Divinația prin vise*

Problema viselor, datorită caracterului lor ascuns, fantastic, uneori inexplicabil, a fascinat mai toate curentele de gândire. Analiza unei asemenea explicații relativă la originea și funcția viselor poate da seamă de concepția despre suflet, despre om, chiar și despre lume într-o anumită măsură. Cel mai profund aspect al acestei problematici îl constituie relația dintre vise și realitate.

Dacă putem face o clasificare, putem distinge, între concepțiile despre vise, unele cu caracter mistic și unele bazate pe o explicație, rațională. În centrul celor două paradigme pot fi puse cele două surse mari pentru filosofia europeană: Platon și Aristotel. La Platon, visele sunt de natură profetică și de inspirație divină. Prin ele, partea rațională a sufletului – λογιστικόν – își comunică gândurile transformate

în imagini vizuale[76]. Acestea își au originea în ficat, de unde aceste imagini dau naștere viselor și care explică totodată practicarea divinației prin examinarea ficaților animalelor. Aristotel elaborează în tratatele *De insomniis* și *De divinatione per somnum* o teorie integral fiziologică asupra viselor și neagă explicit originea lor divină, deși admite natura lor ocazional profetică. Adoptarea aproape fără rezerve a filosofiei aristotelice de către averroiștii latini duce la acceptarea integrală a teoriei despre vise. Aceasta este acum confruntată cu varianta concurentă a explicației viselor, cea mistic-religioasă a teologiei creștine.

1. Boetius din Dacia – *De somniis*

Tratatul filosofului danez are la bază micul tratat din *Parva naturalia* dedicat divinației, *De divinatione per somnum*[77]. Tratatul are structura unei *quaestio* în care argumentele joacă un rol slab, iar uneori rămân fără răspuns. La acesta se adaugă la final un *dubium*. Caracterul integral al textului e evident din conținutul lui, dar ne putem întreba dacă el nu face

76. Platon, *Timaios*, 71a-72b.

77. Aristotel, *De divinatione per somnum*, 462b-464b.

parte dintr-o serie de tratate dedicate problemei viselor. Motivaţia acestei îndoieli o constituie formularea *primo quaero* pe care o foloseşte autorul. Faptul că nu s-a mai descoperit nici un text pe problema viselor care să-i aparţină lui Boetius ne dă de înţeles că acest *primo quaero* e doar o formulă de exprimare.

Textul a fost regăsit şi publicat pentru prima dată de către Martin Grabmann în 1932, alături de *De summo bono*[78]. Nu se poate fixa cu exactitate data redactării, dar puţinele informaţii pe care le avem converg spre anul 1270[79].

Boetius e întrebat de către *quidam homines contemplativi* dacă prin vise se poate cunoaşte viitorul şi cum se explică existenţa viselor. Răspunzând, autorul caută să dea viselor o explicaţie psiho-fiziologică, inspirându-se din ideile peripatetice şi medicale ale timpului.

Structura tratatului este tipică : începe cu o introducere, apoi este expusă *quaestio*, după care urmează

78. Martin Grabmann, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien, în *ADHLMA*, IV, 1932, pp. 287-317.
79. *Cf.* Boethii Daci, *De summo bono, De somniis*, ed. N.G. Green-Pedersen, 1976, p. LX.

argumentele; este expus apoi *corpus quaestionis* (răspunsul) și se încheie cu *dubium.*

La început, Boetius reia ideile din *De summo bono* referitoare la binele suprem accesibil omului, care este contemplarea săvârșită de filosof. Apoi urmează punerea problemei, *quaestio*: substituindu-se filosofului ideal, adică identificându-se cu el, autorul caută să răspundă prin mijloace raționale celorlalți intelectuali care își pun problema dacă e posibilă o știință a viselor sau dacă prin ele se poate afla viitorul. El expune în continuare argumentele și prima dată sunt prezentate motivele pentru care aceste lucruri nu sunt posibile: 1) pentru că judecățile din vise nu sunt nici certe, nici probabile, ele nu pot fi obiectul unei științe; 2) pentru că visele nu sunt raportate la lucrurile reale sau la cele viitoare, ele nu pot conduce la cunoașterea întâmplărilor viitoare; 3) pentru că orice cunoaștere provine sau din învățare sau din descoperire, iar visele nu intră în aceste două categorii, deci cunoașterea prin vise nu e posibilă. Argumentul în favoarea cercetării problemei este acela că totuși aproape toți oamenii au avut experiența unui vis care privește viitorul.

Presupunând că știința viselor e posibilă și că prin divinație se pot cunoaște evenimentele viitoare,

se intră în *corpus quaestionis*. Se împart visele în trei clase: 1) *accidentia nullum ordinem ad eventum futurorum* – coincidenţe care nu creează o legătură între vise şi întâmplările viitoare; 2) *causa futurorum* – vise care sunt cauza evenimentelor viitoare, cum ar fi inspiraţia în vis care face ca persoana care a visat să acţioneze după ce se trezeşte ţinând cont de ce a visat; 3) *signa futurorum* – semne ale întâmplărilor viitoare. Acestea din urmă pot fi: 1) *ex causa exteriori* – cauzate din exterior, de exemplu, de o anumită conjunctură astrală[80]; 2) *ex parte nostra* – din interiorul nostru. Cele din interiorul nostru pot fi: 1) *ex parte corporis* – care provin din corpul nostru în urma unei afecţiuni sau suferinţe; 2) *ex parte animae* – care provin din afecţiunile sufletului, cum ar fi frica sau dragostea. Acestea toate dau seama de evenimente prezente şi viitoare, dar nu au un sens fatalist. Dacă se acţionează prompt, evenimentele semnificate prin vis pot fi împiedicate, cum se poate întâmpla în cazul unor afecţiuni fizice: bolnavului i se arată prin vis

80. Aceasta este o consecinţă a analogiei dintre intelectul uman şi cer şi a problemei cerului ca mediator inteligibil.

semnele unei afecțiuni de care nu știe, iar un medic bun care cunoaște aceste semne poate lua măsuri la timp, înainte de agravarea situației.

În final, un *dubium*: de ce copiii nu au vise? Este aceeași problemă pe care și-o pune și Aristotel în *De insomniis*[81] și care rămâne doar parțial rezolvată prin argumente fiziologice referitoare la diferențele de nutriție.

2. Cauzele viselor

Boetius determină două surse pentru vise, pentru al căror nume transliterează termenii aristotelici: φάνταςμα – *phantasma* și εἴδολον – *idolum*. *Phantasma* reprezintă imaginea receptată în stare de veghe și conservată în suflet care generează în primul rând visele accidentale. *Idolum* este acea imagine pe care o formează în noi facultatea de imaginare – *virtus imaginativa* – și în care se reflectă intelectul.

Felul în care iau naștere imaginile din vise, din *phantasma* și *idolum*, se conformează cerinței de a da fenomenelor naturale explicații raționale în concordanță cu opiniile filosofilor consacrați. Dar, mai

81. Aristotel, *De insomniis*, 462b.

mult, elitismul intelectual începe să ironizeze fin corporatismul religios. Când vorbeşte de visele cu cauze biologice care produc degajări de influxuri terestre întunecate, Boetius spune, ironic, că *tunc somniat dormiens se videre monachos nigros, et quidam fatui expergefacti iurant se in dormiendo vidisse diabolos*[82].

După cum afirma şi în *De summo bono*, Boetius nu respinge posibilitatea unor acte divine. De aceea afirmă: *non tamen nego quin angelus vel diabolus possint dormienti vel infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate.*[83] Aceasta este o respingere explicită a acuzaţiei că profesează doctrina dublului adevăr.

Este evident că lucrarea lui Boetius din Dacia nu se impune prin modul în care este rezolvată problema divinaţiei prin vise şi a genezei viselor, ci mai degrabă prin metoda demonstraţiei şi prin asump-

82. „...atunci cel care doarme visează că vede monahi negri şi cei care au fost amăgiţi jură, când se trezesc, că în timpul somnului văzuseră diavoli" (trad. n., p. 63).

83. „...totuşi nu neg că, din voinţă divină, un înger sau un diavol poate să apară într-adevăr celui ce doarme sau bolnavului" (trad. n., p. 63).

țiile de ordin filosofic și moral care reprezentau o întoarcere radicală de la explicațiile religioase la analizele raționale. Scoaterea în evidență a superiorității demersului intelectual este dublă: 1) în spatele pretextului oferit de problema viselor se prezintă implicit sau explicit noul model uman; 2) textul în sine este rezultatul unui astfel de demers în care figura lui Boetius din Dacia are tendința să se suprapună cu cea a filosofului ideal.

Bibliografie

I. *Ediţii ale operei*:

1. Grabmann, Martin, *Neuaufgefundene Werke des Sigers von Brabant und Boetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, München, 1924, pp. 24 *sqq.*
2. Grabmann, Martin, „Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien, în 1) *Archives d'Histoire littéraire du Moyen Âge*, 6, 1932, pp. 287-317; 2) *Mittelalterliches Geisteslehen* II, München, 1936, pp. 200-224.
3. Boethii Daci, *De summo bono*, *De somniis*, în *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI. 1-2 *Boethii Daci Topica & Opuscula* (DKK 300), ediţia J. Pinborg şi N.J. Green-Pedersen, 1976, pp. 369-377 şi pp. 382-391.

II. *Texte care reprezintă surse directe ale tratatelor:*

1. Aristotel, *Desomno et vigilia* (453b 11 – 458a 32), *De insomniis* (458a 33 – 462b 11), *De divinatione per*

somnum (462b 12 – 464b 18a), tradus în română de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

2. Aristotel, *Etica nicomahică* (1094a 1 – 1181b 23), tradus în română de Stella Petecel, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

III. *Tratate medievale legate de problema averroismului latin:*

1. Albert cel Mare, *Despre destin/De fato*, traducere din limba latină de Corneliu Todericiu, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.
2. Alberti Magni, *Quaestiones de bono* (Summa de bono, q. 1-10) nunc primum edidit prolegomenis apparatu critico notis instruxit Henricus Kühle, Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, Bonn, 1933.
3. Albertus Magnus, *Comentarium in Metaphysicam*, în *Opera omnia*, ed. Auguste et Émile Borgnet, Paris, 1890-1899.
4. *Averroes Cordubensis Sermo de Substantia Orbis. Destructio destructionum Philosophiae Algazelis. De Animae beatitudine, seu epistola de Intellectu*, ed. Venetiis, 1562.
5. Raimundus Lullus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois...*, éd. Keicher, Paris, 1310, pp. 53 *sqq.*

6. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima– De anima intellectiva – De aeternitate mundi*, éd. Bernardo Bazan, Louvain, Paris, 1972.
7. Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, édition critique Bernardo Bazán, Louvain, Paris, 1974, pp. 53-105.

IV. Exegeza operei lui Boetius din Dacia şi a averroismului latin:

1. ***, *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.
2. Bianchi, Luca, „Censure, liberté et progrès intellectuel à l' Université de Paris au XIIIe siècle", în *Archives d'Histoire littéraire du Moyen Âge*, 63, 1996, pp. 45-93.
3. De Vaux, R., „La première entrée d'Averroës chez les latins", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1933, pp. 194-245.
4. Gauthier, R.-A., „L'Aristotélisme intégral : redécouverte de l' aristocratisme aristotélicien", în *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1951, pp. 466-488.
5. Gauthier, R.-A., „Notes sur les débuts (1255-1240) du premier «averroïsme»", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66, 1982, pp. 321-374.

6. Gauthier, R.-A., „Notes sur Siger de Brabant" (II) în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1984, pp. 3-49.
7. Gilson, Étienne, „Boéce de Dacie et la double verité", în *Archives d'Histoire littéraire du Moyen Âge*, XXX, 1955, pp. 81-99.
8. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârşitul secolului al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 508-526.
9. Grant, Edward, „The Translation of Greek and Arabic Science into Latin", în *A Source Book in Medieval Science*, edited by Edward Grant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, pp. 35-52.
10. Guillielmi Alverni, *Opera omnia*, ed. Venetiis, 1674.
11. Hisette, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, ed. Louvain, Publications Universitaires Vander-Oyez, Paris, 1977.
12. Le Goff, Jacques, *Intelectualii în Evul Mediu*, trad. de Nicolae Ghimpeţeanu, Meridiane, Bucureşti, 1994.
13. Libera, Alain de, *Albert le Grand et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990, pp. 267-295.
14. Libera, Alain de, *Cearta universaliilor*, trad. de Ilie şi Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1998.
15. Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

16. Lottin, d. Odon, *Psichologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, cap. „Synderese et conscience", Abbaye du Mont Cesar, 1942, pp. 226-341.
17. Mandonnet, Pierre, „Note complémentaire sur Boèce de Dacie", în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22, 1933, pp. 246-250.
18. Nardi, Bruno, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Università degli studi di Padova. Centro Aristotelico, G.C. Sansoni – Editore, Firenze, 1958.
19. Putallaz, François-Xavier, „La connaissance de soi au Moyen Âge : Siger de Brabant", în *Archives d'Histoire littéraire du Moyen Âge*, 59, 1992, pp. 89-157.
20. Putallaz, François-Xavier, *La connaissance de soi au XIII^e siècle, de Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1991.
21. Putallaz, François-Xavier, Ruedi Imbach, *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, Éditions du Cerf, Paris, 1997.
22. Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1852.
23. Sajò, Géza, *Un traité récement découvert de Boèce de Dacie, texte inédit avec une introduction critique*, Akadémia Könyvkiadó, Budapest, 1954.
24. Steenberghen, Fernand van, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain, Paris, 1966.

25. Wilpert, Paul, „Boethius von Dacien – Die autonomie des Philosophen", în *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen (Miscellanea Medievalia)*, Berlin, 1964, pp. 135-152.

V. Alte tratate ale lui Boetius din Dacia în limba română:

1. Despre eternitatea lumii, în Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicena, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, traducere din limba latină, tabel cronologic, note şi postfaţă de Alexander Baumgarten, Editura IRI, Bucureşti, 1999.

VI. *Receptarea lui Boetius din Dacia în cultura română:*

1. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1995, vol. 2, p. 150.
2. Joja, Athanasie, *Studii de logică*, Editura Academiei, Bucureşti, vol. 1, pp. 226-227; vol. 2, pp. 198-200.

Cuprins

Notă introductivă (Mihai Maga) 5

Boetii Daci
De summo bono sive de vita philosophi 8

Boetius din Dacia
Despre binele suprem sau despre viaţa filosofului 9

Boetii Daci
De somnilis 38

Boetius din Dacia
Despre vise 39

Note 73

Redescoperirea experienţei intelectuale în idealul moral al filosofului averroist (*Mihai Maga*) 77

I. *Prezentare generală a averroismului latin* 77
   1. Sursele averroismului 82
   2. Dezvoltarea averroismului 86
   3. Condamnările averroismului 94

II. *Etica averroistă sau modelul intelectual* 98
   1. Originea modelului intelectual 100
   2. Portretul intelectualului averroist : *De summo bono sive de vita philosophi* 103
   3. Între credinţă şi filosofie 109

4. Idealul nobleței : *magnanimitas* 111
5. Intelectualii 114

III. *Divinația prin vise* 116
1. Boetius din Dacia – *De somniis* 117
2. Cauzele viselor 121

Bibliografie 125

În colecţia „Biblioteca medievală”

au apărut:

Boethius, *Tratate teologice*
William Ockham, *Despre universalii*

în pregătire:

Sfântul Toma din Aquino, *Despre guvernământ*
Duns Scotus, *Despre primul principiu*
Sfântul Anselm din Canterbury, *Despre adevăr*
Robert Grosseteste, *Opuscule teologice*
Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*
Hugo din Saint Victor, *Didaskalikon*

www.polirom.ro

Redactor: Cezar Petrilă
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Ioana Mariniuc

Bun de tipar: februarie 2005. Apărut: 2005
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232)21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom ABB S.A.
str. Bucium, nr. 34, 700265, Iaşi,
Tel.: (0232)230323; Fax: (0232)230485